بدايات

فصلية ثقافية فكرية
العدد ٣٠ ◆ ٢٠٢١

ماهي النيوليبرالية؟

WORLD BANK
تقشف
تقشف
تقشف
سياسات الهوية
همبرغر ماكدونالد ليس بديلاً عن منتجات مصانع اسلحة ماك دوغال
توماس فريدمان
إننا نتاجر مع الآلهة
ميشال شيحا
فساد
فساد
فساد
خصخصة
لا يوجد بديل!
مارغريت ثاتشر
DAVOS
IMF
تعديلات هيكلية
FREE TRADE
عولمة ماليّة





فصلية ثقافية فكرية

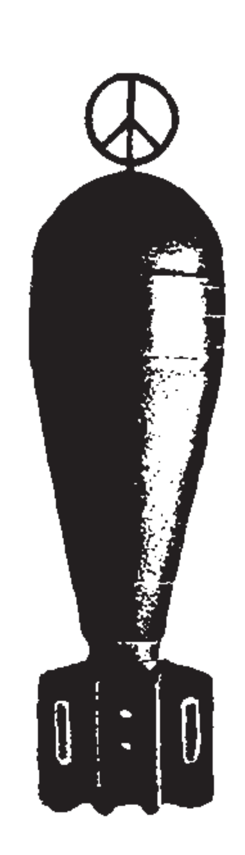
العدد ٣٠ ♦ ٢٠٢١

بدايات

رئيس التحرير: فواز طرابلسي
تحرير وترويج: زينب سرور
إدارة فنية: خاجاگ أبيلين
تصميم وإخراج: فيليبا دحروج
أبحاث الصور والرسوم: آلاء منصور
الموقع الإلكتروني: منصور عزيز
المدير المسؤول: حسّان الزين

تصدر عن بدايات ش.م.م.
صندوق البريد ٥٧٤٨/١٣
شوران، بيروت – لبنان
التوزيع: الأوائل لتوزيع الصحف والمجلات، بيروت، لبنان

www.bidayatmag.com
info@bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag



صدر هذا العدد من «بدايات»
بالشراكة مع مؤسسة روزا لوكسمبرغ، مكتب بيروت

Sponsored by the Rosa Luxemburg Stiftung with funds of the Federal Ministry for Economic Cooperation and Development of the Federal Republic of Germany.

ROSA LUXEMBURG STIFTUNG
BEIRUT OFFICE
مؤسسة روزا لوكسمبورغ مكتب بيروت

المحتويات

العدد ٣٠ ◆ ٢٠٢١

الغلاف الداخلي:
رويترز/شاينا دايلي، سيارات صينية تنتظر تصديرها في ميناء داليان بمقاطعة لياونينغ، ٢٠١٢/١٠/١٥.

رويترز/مركز لإعادة تدوير الآليات في مقاطعة تشجيانغ في الصين، نيسان/إبريل ٢٠١٥.



ن والقلم



فيها نظر

كتاب

يا عين



ما هي النيوليبرالية؟

أردنا لهذا العدد أن يحمل ملفًّا يعرّف بالظاهرة التي تحكم معيشتنا وحياتنا منذ أكثر من أربعة عقود من الزمن تقريبًا دون تسمية. الدافع الرئيس هو شحّة الأدبيات، النقدية خصوصًا، عن هذا الموضوع في بلادنا، في مقابل طوفان ما تضخّه المؤسسات المالية والتنموية من نظريات ومفاهيم ذات مرجع مشترك هو النيوليبرالية.

في زمنٍ يُراد فيه إقناعنا بنهاية زمن الأيديولوجيات، هذه أيديولوجيا متكاملة تشتمل على نظرة شاملة للحياة والكون وتقدّم نفسَها على أنها مذهب طبيعي جبري لا بديل عنه، حسب عبارة مارغريت ثاتشر الشهيرة، بل هي عقيدة إيمانية لا تخلو من السحر إذ تبشّر بـ«اليد الخفية» التي تحرّك السوق.

منذ نهاية الحرب الباردة والنيوليبراليةُ هي الوجه الاقتصادي للإمبريالية الأميركية الجديدة. وليس أبلغ تعبيرًا عن التلازم بين مذهب اقتصادي يُملي البنك الدولي وصندوق النقد الدولي تطبيقاته وقوة الولايات المتحدة العسكرية، من عبارات الصحافي توماس فريدمان: «إنّ اليد الخفية للسوق تحتاج إلى القبضة الحديدية للبنتاغون الأميركي و"همبرغر" ماكدونالد ليس بديلاً من منتجات "ماك دوغال"»، أكبر مصانع الأسلحة الأميركية.

نفتتح الملف بموجز تاريخي تعرّف فيه سوزان جورج جوهرَ النيوليبرالية على أنه تحكّم آليات السوق في مصائر البشر وفرْض الاقتصاد إرادته على المجتمع. وتروي فصول الردّة النيوليبرالية ضد «دولة الرعاية» بقيادة رونالد ريغان ومارغريت ثاتشر.

يستعرض جورج مونبيوت مفاهيم وشبكات ترويج أيديولوجيا تسيطر على حياتنا لكنها بلا اسم، مع أنها أيديولوجيا واعية تسعى إلى إعادة تشكيل الحياة البشرية ونقل محور السلطة التي تتحكّم بتلك الحياة. ويذكّر مونبيوت بمسؤولية النيوليبرالية عن الأزمات الاقتصادية الرئيسة التي عرفتها البشرية في ظلّها وأبرزها الأزمة الماليّة العالميّة ٢٠٠٧-٢٠٠٨.

تكشف آروندااتي روي التلازمَ بين سَحب دور الدولة في الخدمة الاجتماعية والتوزيع الاجتماعي وبين تدخّل المنظمات غير الحكومية للعب هذا الدور، ولكن بإمكانات ما دونها بكثير. وتشير إلى أنّ كبريات تلك المنظمات تحظى بتمويل من الدول الغربية والبنك الدولي وسائر المؤسسات الدولية. وتخلص روي إلى التحذير من دور الأنجيووز في تبديد الغضب الشعبي وإضعاف المقاومة الشعبية السياسية.

ترافق التبشير بالليبرالية وتطبيقها مع إحياء أفكار المفكّر الليبرالي النمساوي فريدريش فون هايك (١٨٩٩-١٩٩٢) الذي غابت تعاليمه الاقتصادية خلال الثلاثينيات وفترة «دولة الرعاية» بعد الحرب العالمية الثانية عندما غلبت مبادئ الاقتصادي البريطاني جون مايناردكينز، داعيةً تدخّل الدولة في الاقتصاد لوقف الأزمات الدورية للرأسمالية. يعرض فواز طرابلسي لأبرز أوجه نظام فون هايك الاقتصادية والحضارية والفلسفية والسياسية ومحوره مركزية السوق التنافسية ومجابهة المساواة بالحرية.

تقدّم جيسيكا وايت كتابها الأخير «**أخلاقيات السوق**» (٢٠١٩) الذي تشدّد فيه على أنّ النيوليبرالية مذهب سياسي وأخلاقي وليست مجرد مذهب اقتصادي، وتؤكد أنّ العلاقة بين حقوق الإنسان والنيوليبرالية أوثق بكثير ممّا يعترف به دعاة تلك الحقوق، وتخلص إلى التشكيك في قدرة تلك المنظمات على تحدّي الآثار البنيوية لآليات السوق.

يكتب إدواردو غاليانو، بأسلوبه الذي لا يضاهى، عن إبادة الكوكب على يد حفنةٍ من كبريات الشركات والسياسيين يسمّمون الهواء والغذاء والبشر ويحوّلون بلدان الجنوب إلى مكبّ للنفايات الإشعاعية. يصف غاليانو عالمًا فيه مرائب

ولا حدائق، مستهلكون ولا مواطنون، شركات عامة ولا شركاء، علاقات عامة ولا علاقات، والزهور فيه بلاستيكية.

أردنا الملف الملوّن لهذا العدد أن يكون صرخةً نُطلقها ضد القتل والتدمير والاستباحة والتجويع في اليمن في تلك الحرب| السور التي تقدّمها لنا بشرى المقطري. تروي الصور والرسوم والغرافيتي عن العالقين «بين رصاصة وقذيفة، بين غارة عمياء ومدفع، بين موت يترصّدهم في طرقات البلاد التي ما عادت لهم والعدوّ».

في «نون والقلم» نصّان يتعلّقان بالجسد. «في حضرة الجثة» يواصل وليد صادق الكتابة حول موضوعه الأثير: الحرب الأهلية في لبنان. ينطلق من مناسبة وفاة، للتفكير في الحِداد والفَقد في تداعياتٍ من علم النفس والمسرح والرواية تستمدّ مادتها ممّا يسمّيه صادق «صناعة الحرب الأهلية». والنص معرّب من الإنكليزية في صنعة حاذقة لفادي العبدالله.

يحضر الجسد عند رؤوف مسعد أيضًا وهو الذي يواصل شغله على إنتاج كتابة إيروتيكية عربية حديثة. في هذا الفصل من سيرة «البحر ينعس» يعود الشيخ إلى غفلته ليروي قصة حب بسيطة لكن القصّ لا يكتمل ولا الحب اكتمل.

نفتتح قسم «فيها نظر» بنشر نص تأسيسي لكارل ماركس. «أسس نقد الاقتصاد السياسي» Grundrisse كناية عن ملاحظات نقدية لم تكن معدّة للنشر تقع في سبعة دفاتر دوّنها ماركس لتوضيح أفكاره الاقتصادية في شتاء ١٨٥٧ و١٨٥٨ وخدمت في صياغة «**رأس المال**». أما المقدمة فمدخل ضروري إلى المادية التاريخية تتناول العلاقات المتبادلة بين الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك، والشروط الاقتصادية والاجتماعية لولادة الفرد، و«سرّ» ديمومة الفن.

في «الفلسفة والحياة اليومية في ظلّ الرأسمالية»، يسعى توماس ويستون إلى ملء ثغرة متولدة عن تجاهل معظم فلاسفة القرن العشرين للحياة اليومية، مستعينًا بكتابات الفيلسوف الماركسي الفرنسي هنري لوفيفر الرائدة في هذا الموضوع.

في قسم «يا عين»، يواصل جاد تابت شغله الدؤوب عن إعادة الإعمار في لبنان بعد كارثة الرابع من آب/ أغسطس. يستعيد التجارب السابقة منذ منتصف السبعينيات مع تركيز على النموذج النيوليبرالي الذي اعتُمد لإعادة الإعمار فترة ما بعد الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩٠). ويخلص إلى أنه لا بديل عن الدولة في إعادة الإعمار، إلا أنه يدعو إلى اعتماد آليات رقابة عليها بواسطة المجتمع الأهلي وعلى أهمية المحافظة على النسيج المديني للمناطق المنكوبة في تنوّعه.

بعد تجربة في الالتزام في الأدب والفن، يخوض الكاتب والسينمائي العماني عبدالله حبيب غمار فردانيّة التعبير عن التجربة الإبداعية وعن استقلاليتها ليروي تجربته الجديدة في فيلم «**أصابع- فيلم شخصي**» حيث يعتمد التوليف العمودي و«الكولاج».

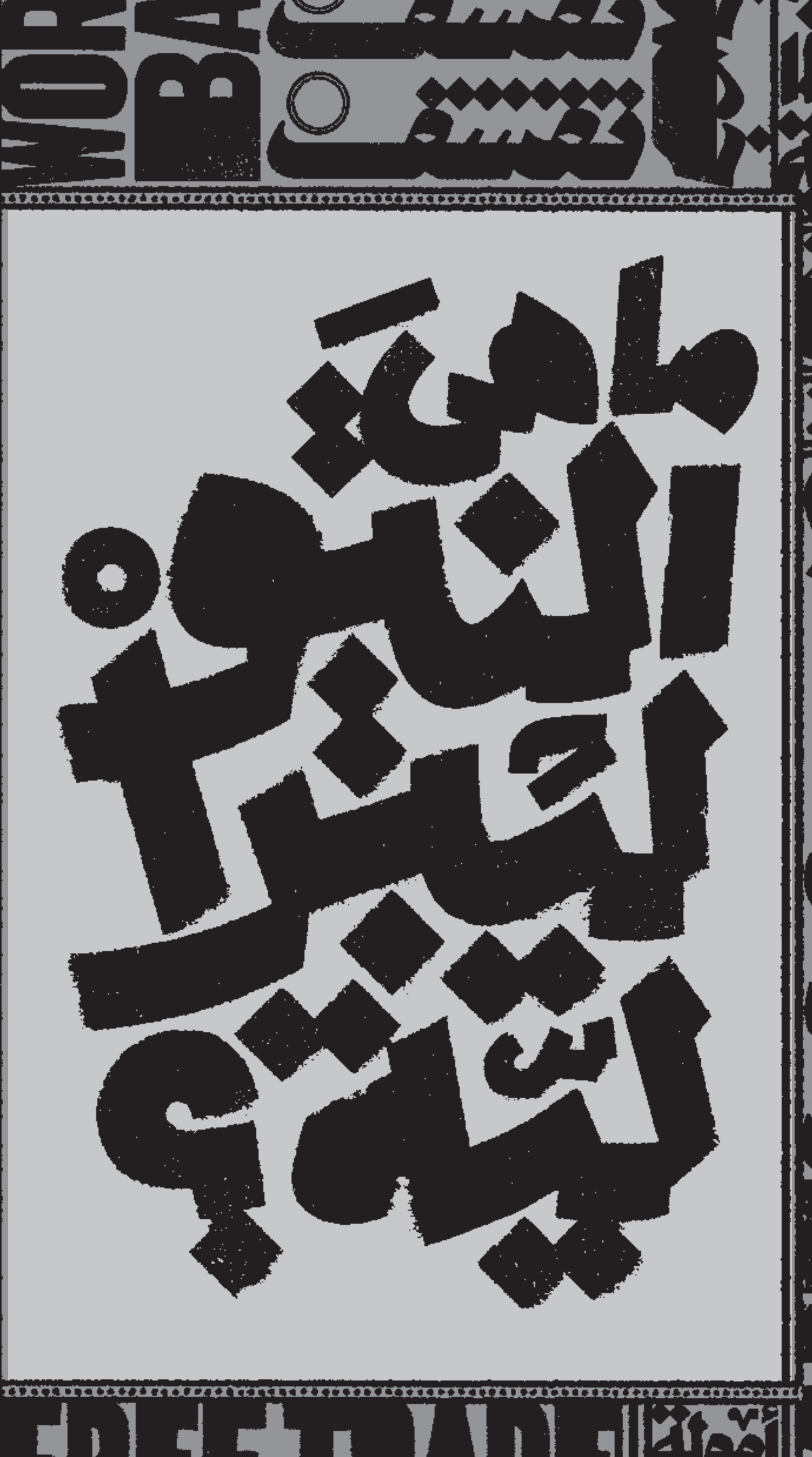
في قسم «ذاكرة»، بحثٌ مستفيضٌ لمحمد الشحري عن آلهة الجنوب العربي قبل الإسلام، يدرس تحوّلات القمر والشمس والزهرة في أرض البخور القديمة في جنوب عُمان. ويتابع الباحث حضور تلك الآلهة المتواصل في اللغة والعادات والمعتقدات والشعائر الشعبية لدى أهل ظفار.

جيلبير النقّاش، الذي غادرنا مؤخرًا، رمز من رموز حركة «آفاق» («برسبكتيف») واليسار التونسي عمومًا. يكتب محمد صالح عُمري عن سيرة النقاش وفكره ونضاله ويحيي فيه أحد آخر سُلالة المثقفين العموميين من يهود الأراضي العربية الذين تمسكوا بحقهم في الانتماء الكامل إلى أرض مولدهم تونس، التي كتب فيها النقاش ونشر وقاوم وناضل وسُجن وفيها توفي.

ف.ط.



I.M.F
= I'M Fired(?)



WORLD BANK
تقشف
تقشف
تقشف
الفردانية
الفردانية
فساد
فساد
فساد
FREE TRADE
عولمة ماليّة



تاريخ موجز للنيوليبرالية

سوزان جورج

عالِمة اجتماع وسياسة ومناضلة أميركية. لها كتابات عديدة حول التخلّف والمجاعة والمديونية وفي نقد النيوليبرالية وسياسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. من أعمالها Another World is Possible, 2004 وShadow Sovereigns, 2015 عن سيطرة الشركات العابرة للقوميات على السلطة في العالم

لو أنك اقترحتَ في العام ١٩٤٥ أو ١٩٥٠ أيًّا من الأفكار والسياسات التي تشكّل اليوم عدة شغل النيوليبرالية القياسية، لطُردتَ من المسرح ترافقكَ الضحكات الساخرة أو أرسلتَ إلى مستشفى للمجانين. في ذلك الوقت كان الجميع كينزيًّا، على الأقل في البلدان الغربية، أو اشتراكيًّا ديموقراطيًّا أو مسيحيًّا ديموقراطيًّا اجتماعيًّا أو منتميًا إلى منوع أو آخر من منوّعات الماركسية. إن فكرة السماح للسوق بأن يتخذ القرارات الاجتماعية والسياسية الكبرى، والفكرة القائلة بأنه يجب أن تتخلّى الدولة طوعًا عن دورها في الاقتصاد، وأنه ينبغي إطلاق الحرية الكاملة لكبريات الشركات، وأنه يجب قمع النقابات وتقليص الحماية الاجتماعية للمواطنين بدلاً من زيادتها — كانت مثل هذا الأفكار أجنبية عن روح العصر. وحتى لو وافق أحدهم على تلك الأفكار، فقد يتردد، أو تتردد، في اتخاذ مثل ذلك الموقف علنًا وكان سيصعب عليه كثيرًا العثور على جمهور.

ومهما يكن ذلك مستبعد التصديق في أيامنا هذه، خصوصًا لدى الجمهور الشاب، كانت النظرة إلى «صندوق النقد الدولي» و«البنك الدولي» أنهما مؤسستان تقدميّتان. كانا يسميان «توأمَي كينز» وُلدا من جون ماينارد كينز وهاري دكستر وايت، والأخير أبرز مستشاري فرانكلين روزفلت. وعندما نشأت المؤسستان في أعقاب «بريتون وودز» عام ١٩٤٤، كانت مهمتهما المساعدة على الحيلولة دون نشوب نزاعات مقبلة بتقديم القروض لإعادة الإعمار والتنمية ومن أجل حلّ المشكلات المؤقتة التي تطرأ على ميزان المدفوعات. لم يكن لهما التحكّم في القرارات الاقتصادية للحكومات الفردية ولا كانت مهمّتهما تتضمّن الإذن بالتدخل في السياسة الوطنية.

من دولة الرعاية إلى النيوليبرالية

انطلقت «دولة الرعاية» و«العقد الجديد» في الأمم الغربية في الثلاثينيات من القرن الماضي، إلا أن الحرب أوقفت انتشارها، فكان أول بند على جدول الأعمال بعد الحرب هو إعادة الاعتبار لها. أما البنود الأخرى الكبرى على جدول الأعمال فكانت تحريك التجارة العالمية – وقد تحقق ذلك من خلال «مشروع مارشال» الذي حوّل أوروبا مجددًا إلى الشريك التجاري الأكبر للولايات المتحدة الأميركية، صاحبة أقوى اقتصاد في العالم. وفي ذلك الوقت، هبّت رياح النضال ضد الاستعمار، ونالت شعوبٌ الحرية أكان على شكل تنازل كما في الهند، أم من خلال الكفاح المسلّح كما في كينيا وفيتنام وسائر الأمم.

على العموم، كان العالم قد شرَع في تنفيذ جدول أعمال تقدّمي جدًّا. نشر الباحث الكبير كارل پولاني رائعته «**التحوّل الكبير**» في العام ١٩٤٤، وهو نقدٌ عنيفٌ لمجتمع القرن التاسع عشر الصناعي المسيّر بواسطة السوق. منذ خمسين عامًا، تنبّأ پولاني بهذا القول الاستشرافي والحديث: «إنّ السماح لآلية السوق بأن تكون المسيّر الأوحد لمصير البشر وبيئتهم الطبيعية... سوف يؤدي إلى تدمير المجتمع» (ص ٧٣). وعلى الرغم من ذلك، كان پولاني مقتنعًا بأنّ مثل هذا التدمير لن يحدث في عالم ما بعد الحرب لأننا «نشهد داخل الأمم تطوّرًا بطُل فيه تحكّم النظام الاقتصادي في المجتمع وتأمّنت أسبقية المجتمع على ذاك النظام»، على ما قال (ص ٢٥١).

مع الأسف، إن تفاؤل پولاني لم يكن في محلّه – فكلّ فكرة النيوليبرالية تقوم على تمكين آلية السوق من أن تتحكّم بمصير البشر. يجب على الاقتصاد أن يُملي قوانينه على المجتمع، وليس العكس. وتمامًا كما استشرف پولاني، فهذه العقيدة تقودنا مباشرةً نحو «تدمير المجتمع».

فما الذي جرى؟ كيف وصلنا إلى تلك الحالة بعد نصف قرن من نهاية الحرب العالمية الثانية؟ والجواب الموجز هو «بسبب جملة من الأزمات المالية الحديثة في آسيا». لكن هذا يتفادى السؤال – فالسؤال المطروح هو «لماذا نشأت النيوليبرالية من

معزلها الأقلوي جدًّا لتصير العقيدة الطاغية في عالم اليوم؟ لماذا يستطيع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي التدخّل كيفما شاءا لإجبار البلدان على المساهمة في الاقتصاد العالمي في شروط غير مناسبة؟ لماذا دولة الرعاية مهدّدة في جميع البلدان التي طُبّقت فيها؟ ولماذا تقف البيئة على حافة الانهيار ولماذا يوجد هذا العدد من الفقراء، في البلدان الغنية كما الفقيرة، في وقت لم توجد فيه ثروات ضخمة أبدًا كمثل الثروات الموجودة الآن؟ تلك هي الأسئلة التي يتعيّن الإجابة عنها من منظار تاريخي.

وكما حاججتُ في الفصلية الأميركيـــــــــة «ديسنت» Dissent (الانشقاق)، فأحد التفسيرات لانتصار النيوليبرالية وللكوارث الاقتصادية والاجتماعية والبيئية الملازمة لها هو أنّ النيوليبراليين قد اشتروا نسختهم الخاصة المؤذية والرجعية من «تحوّلهم الكبير» ودفعوا ثمنها. فقد أدركوا ما لم يدركه التقدّميون، أنّ للأفكار مترتّبات. ابتداءً من نواة في جامعة شيكاغو مع الفيلسوف - الاقتصادي وفي مركزها فريدريش فون هايك وتلامذته أمثال ميلتون فريدمان، نسج النيوليبراليون ومموّلوهم شبكة ضخمة من المؤسسات والمعاهد ومراكز الأبحاث والمنشورات والباحثين والكتّاب وخبراء العلاقات العامة الدوليين من أجل بلورة وتعليب أفكارهم وعقيدتهم ونشرها بلا هوادة.

لقد أنشأوا هذا الإطار الأيديولوجي بالغ الفاعلية لأنهم أدركوا ما كان يعنيه المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي عندما طوّر مفهوم الهيمنة الثقافيّة. فإذا كنتَ تستطيع احتلال أدمغة البشر فسوف تتبعها قلوبُهم والأيدي. لست أملك الوقت الكافي لإعطائكم أدلة هنا ولكن صدّقوني: إن العمل الأيديولوجي والدعَوي الذي قام به اليمين كان رائعًا بالمطلق. أنفقوا مئات الملايين من الدولارات لكنّ النتيجة كانت تساوي كل قرش أنفقوه لأنهم جعلوا النيوليبرالية تبدو وكأنها شرط طبيعي وعادي من شروط البشرية. ومهما يكن عدد الكوارث المتنوعة التي أتي بها النظام النيوليبرالي على نحو مؤكد، ومهما تكن الأزمات المالية التي قد تكون نتجت عنه، ومهما يكن عدد الخاسرين والمنبوذين الذين خلقهم، بدا كل هذا وكأنه حتمي مثله مثل فعل من أفعال الربّ، على اعتباره النظام الاقتصادي والاجتماعي الممكن الوحيد المتاح لنا.

دعوني أشدّد على أهمية أن ندرك أنّ هذه التجربة النيوليبرالية الواسعة التي نحن ملزمون بالعيش في ظلّها قد خلقها بشرٌ عن قصد. وما إن ندرك ذلك، ما إن نفهم أنّ النيوليبرالية ليست قوة مثل الجاذبية وإنما هي بناءٌ مصطنعٌ كليًّا، نبدأ بفهم أن ما صنعه البعض يمكن أن يغيّره البعض الآخر. لكنهم لن يستطيعوا تغييره دون الاعتراف بأهمية الأفكار. أنا مؤيدة كلّ التأييد للمشاريع القاعدية، ولكني أحذّر أيضًا من أنّ هذه سوف تنهار إذا كان المناخ الأيديولوجي الشامل معاديًا لأهدافها.

وهكذا فمن طائفة صغيرة غير محبوبة شبه معدومة التأثير، باتت النيوليبرالية الدّين العالمي الأساس بعقيدته اليقينية وكهنته ومؤسساته التشريعية وربما الأهم من الجميع، بنار جهنّم التي يتوعد بها الكفرة والخطأة الذين يتجرأون على وضع الحقيقة المنزّلة موضعَ شك. إن أوسكار لافونتين، وزير المال الألماني السابق، الذي سمته الـ«نيويورك تايمز» «كينزيًّا لم يتعرّض للإصلاح» قد ألقي في نار جهنم للتوّ لأنه تجرّأ على اقتراح ضرائب مرتفعة على كبريات الشركات وخفوضٍ ضريبية على الأسر المتواضعة ومحدودة الدخل.

تمجيد اللامساواة و«لا يوجد بديل»

وبعد تشييد المسرح الأيديولوجي ورسم الإطار، دعوني أتقدم الآن بسرعة لنعود إلى ما كانت عليه الأمور في العام ١٩٧٩، عام وصول مارغريت ثاتشر إلى السلطة ومباشرتها الثورة الليبرالية في بريطانيا. كانت «المرأة الحديدية» هي ذاتها من تلامذة فريدريش فون هايك، ومن أتباع الداروينية الاجتماعية، ولم تكن تخجل من المجاهرة بقناعاتها. عُرفتْ بأنها تبرر برنامجها بكلمة واحدة TINA وترجمتها «لا يوجد بديل». إن القيمة المركزية في عقيدة ثاتشر والنيوليبرالية هي فكرة المنافسة – المنافسة بين الأمم والمناطق، والشركات وبين الأفراد طبعًا. والمنافسة مركزية لأنها تفصِل الغنم عن الماعز، الرجال عن الصبيان، والأقوياء عن الضعفاء. والمفترض أنها توزع كافة الموارد، أكانت ماديةً أم طبيعيةً أم بشريةً أم مالية بأعلى قدر ممكن من الفاعلية.

وعلى العكس من ذلك، ختم الفيلسوف الصيني الكبير لاو تزو كتابه «**تاو-تي تشينغ**» بهذه الكلمات «فوق كل شيء آخر، لا تُنافسوا». الفاعلون الوحيدون في العالم النيوليبرالي الذي يبدو أنهم عملوا بنصيحته هم كبار الفاعلين قاطبة، أي كبريات الشركات عابرة للجنسيات. فمبدأ المنافسة بالكاد ينطبق عليهم، إنهم يؤثِرون ممارسة ما يمكن تسميته «رأسمالية التحالف». وليس صدفةً أنّ ثلثين إلى ثلاثة أرباع الأموال المسمّاة «استثمارًا خارجيًّا مباشرًا»، حسب الأعوام، ليست مكرّسة لاستثمارات جديدة تخلق الوظائف، وإنما لعمليات «دمج واستملاك» تنتهي دومًا بصرف موظفين من أعمالهم.

لأن المنافسة دائمًا فضيلة، لا يمكن لنتائجها أن تكون سيئة. بالنسبة للنيوليبرالي، السوق حكيمٌ إلى درجة أنه مثل



الله تعالى: إنه «اليد الخفيّة» التي يمكنها اجتراح الخير من الشر المحقّق. هكذا قالت ثاتشر ذات خطاب: «إنه من مهمتنا أن نمجّد اللامساواة وأن نحرص على إطلاق المواهب والقدرات وتحرير طاقاتها التعبيرية لصالح الجميع». بعبارة أخرى، لا تكترثوا بالذين يبقون في مؤخرة ميدان الصراع التنافسي. البشر غير متساوين بحكم الطبيعة. ولكن هذا للخير لأن مساهمات أبناء الأسر الوجيهة، والأوفر حظًّا في التعليم والأقوى سوف تفيد الجميع. لا شيء يستحقه الضعفاء وذوو التحصيل التعليمي المتواضع، وما يجري لهم هو بسببهم وليس أبدًا بسبب المجتمع. إذًا إن «إطلاق سراح» نظام المنافسة، على قولة مارغريت ثاتشر، هو الأفضل للمجتمع. من أسف أنّ تاريخ السنوات العشرين يعلّمنا أنّ ما جرى هو العكس تمامًا.

في بريطانيا قبل عهد ثاتشر، كان حوالي شخص واحد من عشرة يصنّف على أنه يعيش تحت خط الفقر، لم يكن ذلك سجلاً باهرًا لكنه مشرّف بالقياس لسائر الأمم وأفضل ممّا كان عليه الوضع قبل الحرب. والآن شخص واحد من أربعة، وطفل واحد من ثلاثة أطفال، معلنٌ عنه رسميًّا أنه فقير. هذا هو معنى البقاء للأقوى: الناس الذين لا يستطيعون تدفئة بيوتهم في الشتاء، المضطرون أن يضعوا قطعة معدنية في العدّاد قبل أن تكون لهم كهرباء ويكون لهم ماء، والذين لا يملكون معطفًا واقِيًا من المطر، إلخ. إني أستخدم هذه الأمثلة من تقرير العام ١٩٩٦ لـ«مجموعة العمل عن فقر الأطفال البريطانيين». وسوف أمثّل بنتيجة «الإصلاحات الضريبية» للثنائي ثاتشر-مايجر بمثال واحد. في الثمانينيات، كان واحدٌ بالمئة من دافعي الضرائب يحصل على ٢٩٪ من جميع فوائد الحسوم الضريبية، بحيث إنّ شخصًا يكسب نصف معدل الأجر العامّ يجد أنّ ضرائبه قد ارتفعت بنسبة ٧٪ في حين أنّ شخصًا يكسب عشرة أضعاف معدل الأجر العامّ ينال تخفيضًا بنسبة ٢١٪.

القيمة المركزية للنيوليبرالية هي وجوب تقليص القطاع العامّ لأنه لا ولن يطيع القانونَ الأساس وهو المنافسة قصد الربح وانتزاع حصة من السوق

والمدلول الآخر للمنافسة بما هي القيمة المركزية للنيوليبرالية هو وجوب تقليص القطاع العام بقسوة لأنه لا ولن يطيع القانونَ الأساس وهو المنافسة قصد الربح وانتزاع حصة من السوق. والخصخصة واحدة من التحوّلات الاقتصادية الكبرى في العشرين سنة الأخيرة. بدأ التيار في بريطانيا وانتشر في سائر أجزاء العالم.

الخصخصة وكسر النقابات

دعوني أبدأ بالسؤال: لماذا كان للبلدان الرأسمالية، خصوصًا في أوروبا، خدمات عامة أصلاً ولماذا لا تزال لديها مثل تلك الخدمات؟ في الواقع، تشكّل معظم الخدمات العامة تقريبًا ما يسمّيه الاقتصاديون «احتكارات طبيعية». يوجد احتكار طبيعي عندما يكون الحجم الأدنى لتأمين الحد الأقصى من الفاعلية الاقتصادية مساويًا للحجم الفعلي للسوق. بعبارة أخرى، على شركة ما أن تكون بحجم معيّن لتحقق وفورات القياس فتقدّم بالتالي أفضل خدمة ممكنة بأقل كلفة ممكنة للمستهلك. وتتطلّب الخدمات العامة استثمارات كبيرة جدًّا في البداية، مثل خطوط سكك الحديد أو شبكات توصيل الطاقة - ما لا يشجع على المنافسة هو أيضًا. لهذا كانت الاحتكارات العامة الحلَّ الأمثل البديهي. على أنّ النيوليبراليين يعرّفون كل شيء عموميّ على أنه «غير فعّال» بالضرورة.

فما الذي يحصل عند خصخصة احتكار طبيعي؟ بشكل طبيعي وعادي يتّجه المالكون الرأسماليون الجدد إلى فرض أسعار احتكارية على الجمهور ويجْنون الأرباح الوفيرة لأنفسهم. يسمّي الاقتصاديون الكلاسيكيون هذه النتيجة «فشلاً سوقيًّا بنيويًّا» لأن الأسعار أعلى مما يجب أن تكون، والخدمة المقدمة للمستهلك ليست بالضرورة جيدة. من أجل الحيلولة دون حالات الفشل السوقية البنيوية، أوكلت البلدان الرأسمالية في أوروبا، بمجموعها تقريبًا، البريدَ والاتصالات الهاتفية والكهرباء والغاز وسكك الحديد وقطارات الأنفاق والنقل الجوي، وفي العادة خدمات أخرى مثل الماء ورفع النفايات إلخ، إلى احتكاراتٍ تملكها الدولة. استمرّت هذه الحالة إلى الثمانينيات من القرن الماضي. وكانت الولايات المتحدة الاستثناء الأكبر من هذه القاعدة، ربما لأنها كانت ضخمةً جغرافيًّا بما لا يسمح لها باعتماد الاحتكارات الطبيعية.

في كل الأحوال، عزمت مارغريت ثاتشر على تغيير كل هذا الوضع. والفائدة الإضافية من ذلك هي استخدام الخصخصة لكسر قوة النقابات العمّالية. بتدمير القطاع العامّ بما هو أقوى قلاع النقابات، تمكّنت من إضعافها على نحوٍ حاسم. وهكذا بين ١٩٧٩و١٩٩٤ انخفض عدد الوظائف في القطاع العامّ في بريطانيا بين ٦ ملايين و٧ ملايين وظيفة، أي بنسبة ٢٩ بالمئة.

وكانت كل الوظائف التي ألغيت عمليًا وظائف شاغلوها منضمّون إلى النقابات. ولمّا كان التوظيف في القطاع الخاص راكدًا خلال تلك السنوات الخمس عشرة، بلغ الرقم الإجمالي للانخفاض في الوظائف البريطانية ١،٧ مليون، أي بنسبة ٧ بالمئة بالمقارنة مع العام ١٩٧٩. ففي عُرْف النيوليبراليين أنّ قلّة عدد العمال أفضل من كثرتهم لأن العمال يقتطعون من عائدات أصحاب الأسهم.

الفكرة الأساسية من الخصخصة ليست الفاعلية الاقتصادية ولا تحسين الخدمات للمستهلك وإنما هي نقل الثروة من الخزينة العامة إلى أيدي الخاصّة

أما بالنسبة للآثار الأخرى للخصخصة، فقد كانت متوقعة وقابلة للتوقع. لجأ مدراء المنشآت التي تعرّضت للخصخصة حديثًا، وقد حافظ معظمهم على مناصبهم، إلى مضاعفة أجورهم بمعدل ضعفين أو ثلاثة أضعاف. واستخدمت الدولة أموال دافعي الضرائب لتصفية ديون المنشآت وإعادة رسملتها قبل إنزالها إلى السوق. فمثلاً، تلقت شركة الماء اقتطاعًا من ديونها قدره خمسة مليارات جنيه إضافةً إلى ١،٦ مليار سمّي «المَهر الأخضر» لجعل العروس أكثر جاذبية للمشترين المحتملين. أثير الكثير من الضجة في أوساط العلاقات العامة حول كيف تقرر أن يملك صغار المساهمين حصةً في تلك الشركات، وبالفعل اشترى ٩ ملايين بريطاني أسهمًا فيها، لكنّ نصفهم وظّف أقلّ من ألف جنيه، ومعظمهم ما لبث أن باع أسهمه في مهلة سريعة نسبيًا حالما استطاعوا قبض الأرباح المباشرة.

يستطيع المرء أن يرى من تلك النتائج أنّ الفكرة الأساسية من الخصخصة ليست الفاعلية الاقتصادية ولا تحسين الخدمات للمستهلك وإنما هي نقل الثروة من الخزينة العامة - القابلة لأن توزعها للتخفيف من الفوارق الاجتماعية - إلى أيدي الخاصّة. لقد اشترى موظفو «بريتيش تيليكوم» واحدًا بالمئة من أسهم الشركة فقط، وموظفو «بريتيش آيروسبيس» ١،٣ بالمئة، إلخ. قبل هجوم السيدة تاتشر، كان قسم كبير من القطاع العامّ في بريطانيا يحقق الأرباح. ففي العام ١٩٨٤، أسهمت الشركات العامة بما يزيد على ٨ مليارات جنيه إلى الخزينة. إنّ كلّ هذا المال يذهب الآن إلى مساهمين أفراد. والخدمة في الصناعات المخصخصة كارثية أحيانًا، فقد كتبت الـ«فاينانشال تايمز» عن اجتياح الفئران لنظام «مياه يوركشاير»؛ ومن استقلّ قطارات شركة «ثايمز» ولا يزال على قيد الحياة يستحق نيل وسام.

لقد طُبّقت الآليات ذاتها حرفيًا في سائر أنحاء العالم. في بريطانيا، كانت «مؤسسة آدم سميث» الشريكَ الفكري لاختراع أيديولوجية الخصخصة. وقد استخدمت «مؤسسة الولايات المتحدة للاستثمار والتنمية» «USAID» والبنكُ الدولي خبراءَ «مؤسسة آدم سميث» للترويج لعقيدة الخصخصة في بلدان الجنوب. وبحلول العام ١٩٩١، كان البنك قد قدّم ١١٤ قرضًا لتسريع العملية، وفي كل عام كانت هيئة «التنمية المالية الكونية» التابعة له تنشر جداول المئات من أعمال الخصخصة المنفذة في البلدان التي تقترض من البنك.

أقترح أن نتوقّف عن الحديث عن الخصخصة وأن نستخدم المفردة التي تقول الحقيقة: إننا نتحدث عن «نزع ملكية» وتسليم نتاج عقود من العمل بذلها آلاف الأشخاص إلى أقلية قليلة من كبار المستثمرين. هذه هي أكبر عملية سرقة بالقوة في جيلنا أو لأي جيل.

نقل الثروة من أسفل إلى أعلى

السمة البنيوية الأخرى من سمات النيوليبرالية كناية عن مكافأة رأس المال على حساب العمل وبالتالي نقل الثروة من أسفل المجتمع إلى أعلى. فإذا كنتَ في خانة الـ٢٠٪ الأعلى من سلّم المداخيل، فأنت قابل لأن تكسب من النيوليبرالية، وكلّما ارتقيتَ في السلّم زاد كسبك. وعكسًا، فجميع من هم في خانة الـ٨٠٪ الأسفل يخسرون جميعًا، وكلما انخفض موقعهم من السلّم زادت خسارتهم بنفس النسبة.

إذا كنتم تظنون أني نسيت رونالد ريغان، فدعوني أمثل على هذه النقطة بملاحظات كيفن فيليبس، المحلل الجمهوري والمساعد السابق للرئيس نيكسون، الذي نشر عام ١٩٩٠ كتابًا بعنوان «**سياسات الأغنياء والفقراء**». وهو الكتاب الذي فتح الطريق أمام عقيدة ريغان النيوليبرالية وسياساته التي غيّرت توزيع الدخل في الولايات المتحدة بين الأعوام ١٩٧٧ و١٩٨٩. تبلورت تلك السياسات عمومًا في «هيريتاج فاونديشن» (مؤسسة التراث) أبرز مركز أبحاث في عهد ريغان والتي لا تزال ذات قوة يعتدّ بها في السياسة الأميركية. على امتداد عقد الثمانينيات من القرن الماضي، زاد الدخل العائلي المتوسط لأعلى ١٠٪ من العائلات الأميركية بنسبة ١٦٪، والـ٥٪ الأعلى بنسبة ٢٣٪. لكنّ الأوفر حظًّا كانوا الواحد بالمئة من العائلات الأميركية الذين أمكنهم شكر ريغان على زيادةٍ قدرها ٥٠٪. فقد قفز متوسط مداخيلهم المرتفعة أصلاً،


ماهي
النيو
ليبرا
ليّة؟





وهو ٢٧٠ ألف دولار، إلى ذروة تبلغ ٤٠٥ آلاف دولار سنويًّا. أما الأميركيون الأفقر فقد خسروا جميعًا، وكلما كانوا أكثر انخفاضًا في درجات السلّم كانت خسائرهم أكبر. فبحسب إحصائيات فيليب نفسه، خسر الـ١٠٪ من الأميركيين في أسفل السلّم ١٥٪ من مداخيلهم الشحيحة أصلاً التي انخفضت من متوسط منخفض جدًّا قدره ٤،١١٣ دولارًا سنويًّا إلى متوسط غير إنساني قدره ٣،٥٠٤ دولارات سنويًّا. في العام ١٩٧٧، كان متوسط دخل الواحد بالمئة من العائلات الأميركية أكبر بـ ٦٥ ضعفًا من دخل الـ١٠٪ في أسفل السلّم. وبعد عقد من الزمن، صار أعضاء فئة الواحد بالمئة أغنى بنسبة ١١٥ ضعفًا قياسًا إلى العشرة بالمئة في أسفل السلّم.

إن الولايات المتحدة هي المجتمع صاحب أعلى نسبة من اللامساواة على الأرض. لكن جميع البلدان عمليًّا شهدت تفاقم الفروق الاجتماعية على امتداد السنوات العشرين الأخيرة بسبب السياسات النيوليبرالية. نشر «مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية» UNCTAD بعض الأدلة الاتهامية في هذا الصدد في «تقرير التجارة والتنمية» لعام ١٩٩٧ المبني على ٢٦٠٠ بحث منفصل عن أشكال اللامساواة في المداخيل، والإفقار وتجويف الطبقات المتوسطة. إن فريق «مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية» قد وثّق تلك التيارات في عشرات من المجتمعات المختلفة كليًّا في ما بينها، بما فيها الصين وروسيا وغيرهما من البلدان الاشتراكية السابقة.

عام ١٩٧٧، كان متوسط دخل الواحد بالمئة من العائلات الأميركية أكبر بـ ٦٥ ضعفًا من دخل الـ١٠٪ في أسفل السلّم

لا يوجد أمر ملغز في هذا الاتجاه نحو المزيد من اللامساواة. وترسم السياسات الخاصة التي توفر لأصحاب الثروات دخلاً وفيرًا يتأمن خصوصًا من خلال الاقتطاعات الضريبية وتخفيض الأجور. إن النظرية والتبرير الأيديولوجي لمثل تلك الإجراءات هو أنّ المداخيل والأرباح المرتفعة للأغنياء ستؤدي إلى المزيد من الاستثمار، وإلى المزيد من توزيع أفضل للموارد وبالتالي المزيد من الوظائف والرفاه للجميع. في الواقع، وكما كان متوقعًا تمامًا، إنّ نقل المال عبر السلّم الاقتصادي قد أدّى إلى فقاعات في البورصات وإلى الثروة الورقية الخفيّة للقلّة والأزمات المالية. إذا ما أعيد توزيع المداخيل لفائدة الـ٨٠٪ من الذين في أسفل المجتمع فسوف يستخدم لغرض الاستهلاك وبالتالي يفيد في خلق الوظائف. أما إذا أعيد توزيعها باتجاه الأعلى، حيث يملك الأفراد معظم ما يحتاجون إليه، فلن تدخل تلك الأموال إلى الاقتصاد المحلّي أو الوطني وإنما ستتجه نحو البورصات الدولية.

وكما نعلم جميعًا، فإن السياسات ذاتها قد طُبِّقت على امتداد الجنوب والشرق بحجة التعديل الهيكلي الذي هو الاسم الآخر للنيوليبرالية. لقد استخدمتُ ثاتشر وريغان للتمثيل على سياسات وطنية. أما على الصعيد الدولي، فقد ركّز النيوليبراليون كل جهودهم على ثلاث نقاط أساسية: حرية التجارة في السلع والخدمات، وحرية حركة رأس المال وحرية الاستثمار.

على امتداد العشرين سنة الأخيرة، كان صندوق النقد الدولي يعزز قدراته على نحو كبير. بفضل أزمة المديونية وآليات المشروطية، انتقل من دعم ميزان المدفوعات إلى أن يصير أشبه بالدكتاتور الكوني لما يسمّى السياسات الاقتصادية «الرشيدة»، أي السياسات الاقتصادية النيوليبرالية. ثم أنشئت «منظمة التجارة العالمية» أخيرًا في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥ بعد مفاوضات طويلة ومضنية وغالبًا ما جرى تمريرها في برلمانات لم يكن يدري أعضاؤها الكثير عما قرّروه. ولحسن الحظ، فإنّ الجهد الأخير لرسم قواعد نيوليبرالية كونية وملزمة، على شكل «اتفاق الاستثمار متعدد الأطراف»، قد فشل، مؤقتًا على الأقل. وكان مقدرًا له أن يمنح كل الحقوق لكبريات الشركات ويلقي كل الواجبات على الحكومات ويحرم المواطنين من كل الحقوق.

القاسم المشترك بين هذه المؤسسات هو انعدام الشفافية وعدم الخضوع للمساءلة الديموقراطية. هذا هو جوهر النيوليبرالية: تزعم أن الاقتصاد يتعيّن عليه أن يملي قوانينه على المجتمع، وليس العكس. فالديموقراطية مُربكة، ذلك أنّ النيوليبرالية معدّة للرابحين لا للناخبين الذين يضمّون فئتي الخاسرين والرابحين.

أودّ أن أختم بأن أسألكم أن تأخذوا على محمل الجد الكبير التعريف النيوليبرالي للخاسر، الذي لا يترتّب له أي شيء مخصوص. يمكن طرد أيٍّ أحد من النظام في أيّ وقت - بسبب المرض، السن، الحمل، ما يقرّر أنه فشل أو بسبب ظروف اقتصادية وما يقتضيه تحويل الثروة من تحت لفوق بلا هوادة. إنّ قيمة حامل الأسهم هي كل شيء. مؤخرًا كتبت «الإنترناشيونال هيرالد تريبيون» أنّ المستثمرين الأجانب «يستحوذون» على الشركات والمصارف التايلاندية

والكورية. لا عجب في أن تلك المشتريات يتوقع أن تؤدي إلى صرف للموظفين على نطاق واسع.

بكلمات أخرى، إنّ نتاج سنوات من كدح آلاف التايلانديين والكوريين يتحوّل إلى أيدي كبريات الشركات الأجنبية. والعديد منهم الذين كدحوا لإنتاج تلك الثروة هم الآن في قارعة الطرقات أو سوف يكون هذا مصيرهم عما قريب. فبناءً على قوانين المنافسة وتعظيم قيمة مالكي الأسهم، لن يُرى مثل هذا السلوك على أنه ظالم على نحو إجرامي وإنما طبيعي بل حتى إنه إجراء فاضل.

أزعم أنّ النيوليبرالية قد غيّرت طبيعة السياسة من أساسها. كانت السياسة تتعلق بالدرجة الأولى بالسؤال حول من يحكم من ومن ينال أي حصة من الكعكة. بالطبع لا تزال جوانب من هذا وذاك موجودة لكن بات سؤال السياسة المركزي الكبير الجديد هو «من يحق له الحياة ومن لا يحق له الحياة». إن الإقصاء الجذري هو شعار المرحلة الآن، وإني أعني ذلك بجدّية كاملة.

غيّرت النيوليبرالية طبيعة السياسة التي بات سؤالها المركزي الكبير الجديد «من يحق له الحياة ومن لا يحق الحياة»

لعلي قدّمت لكم الكثير من الأخبار السيئة لأن تاريخ السنوات العشرين الأخيرة مليء بها. لكني لا أريد أن أنهي كلامي على هذه النبرة المحبطة والتشاؤمية. يجري الكثير لمواجهة تلك التيارات التي تهدد الحياة وثمة أفق بعيد للمزيد من الأفعال.

ساعد مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية على تحديد الكثير من تلك الأفعال التي أعتقد أنها يجب أن تتضمن الهجوم الأيديولوجي. لقد آن الأوان لنقرر نحن جدولَ الأعمال بدلاً من أن نترك الأمر لـ«سادة الكون» أن يقرروه في دافوس. وإني آمل أن يتفهم المانحون أنهم لا ينبغي أن يموّلوا مشاريع عادلة وإنما عليهم أن يمولوا أفكارًا أيضًا. لا يمكننا الاعتماد على النيوليبراليين لأن يتولّوا هذا الأمر، لذا علينا أن نصوغ أنظمة ضريبية دولية عملية وعادلة، بما فيها «ضريبة طوبِن» على كل معاملات الأسواق المالية والضرائب النسبية على مبيعات «الشركات متعدّية الجنسيات»... وينبغي أن تخصص عائدات النظام الضريبي العالمي لردم الفجوة بين الشمال والجنوب، ولإعادة التوزيع لجميع الذين نهبوا خلال العشرين سنة الأخيرة.

اسمحوا لي أن أكرر ما قلته سابقًا: ليست النيوليبرالية عنصرًا من عناصر الطبيعة البشرية. ولا هي قوة فوق طبيعية. يمكن تحدّيها واستبدالها لأنّ فشلها يقتضي ذلك. علينا أن نكون مستعدّين لسياسات بديلة تعيد السلطة للجماعات وللدول الديموقراطية فيما نحن نعمل لبناء الديموقراطية، وحكم القانون والتوزيع العادل على الصعيد الدولي. للأعمال وللسوق مكانهما، لكن لا يمكن لهذا المكان أن يحتل كل نطاق الوجود الإنساني.

المزيد من الأخبار الجيدة أنه يوجد الكثير من المال حولنا وأن جزءًا صغيرًا منه، بل نسبة لا تكاد تُذكر، يكفي لتوفير الحياة اللائقة لكل إنسان على هذه الأرض، وتوفير الصحة والتعليم الشاملَين وتنظيف البيئة ومنع المزيد من تدمير الكوكب وردم الهوة بين الشمال والجنوب، أقلّه بناءً على ما تقترحه «وكالة الأمم المتحدة للتنمية»، التي تقدّر أنّ الأمر يحتاج إلى ٤٠ مليار دولار. وبصراحة، هذا مبلغ زهيد جدًّا.

أخيرًا، أرجو أن تتذكروا أنّ النيوليبرالية قد تكون شرهة لا تشبع ولكنها ليست منيعةً كاملة المناعة. إن تحالفًا دوليًّا للناشطين أجبر النيوليبراليين بالأمس فقط على أن يتخلّوا، ولو مؤقتًا، عن مشروعهم لتحرير كل الاستثمارات عن طريق «الاتفاق متعدد الأطراف حول الاستثمار» MAI*، وإن الانتصار المفاجيء لخصومها أغاظ دعاة حكم الشركات وأكد أنّ شبكةً محكمة التنظيم من الغواريين قادرة على كسب المعارك. والآن علينا أن نعيد تجميع قوانا وأن نحافظ عليها لكي نمنعهم من أن يحوّلوا «الاتفاق المتعدد الأطراف من أجل الاستثمار» (اسم مؤسسة دولية MAI Multilateral Agreement on Investment) إلى «منظمة التجارة الدولية».

لننظر إلى الأمور من هذا المنظار: الأرقام إلى جانبنا. لأنّ عدد الخاسرين في لعبة النيوليبرالية يفوق بكثير عدد الرابحين. وإننا نملك الأفكار. فيما أفكارهم بات مشكوكًا بأمرها بسبب تكرار الأزمات. ما ينقصنا، إلى الآن، هو التنظيم والوحدة التي تمكّننا من الانتصار في عصر التكنولوجيا المتقدمة هذا.

الواضح أن التهديد عابر للقوميات، الأمر الذي يعني أنّ الجواب يجب أن يكون هو أيضًا عابرًا للقوميات. لم يعد التضامن يعني المساعدة، أو أنه لم يعد يقتصر على المساعدة، بات يتطلب اكتشاف طاقات مخبأة في نضالات واحدنا والآخر بحيث تستطيع قوتنا العددية وقوة أفكارنا أن تنتصر.

* مسودة اتفاق صاغه بين الأعوام ١٩٩٥ و١٩٩٨ أعضاء «المنظمة الاقتصادية للتعاون والتنمية» OECD يسعى إلى منح كبريات الشركات حقوقًا غير مشروطة للقيام بعمليات مالية عبر العالم بما يتجاوز القوانين والتشريعات الوطنية وحقوق المواطنين. وقد أحبط عام ١٩٩٨ بعد حملة عالمية ضده وقرار الحكومة الفرنسية، مضيفة المشروع، سحبه من التداول.



النيوليبراليّة – الأيديولوجيّة في أساس مشاكلنا كلّها

جورج مونبيوت

مناضل اجتماعي وبيئي وصحافي بريطاني. يكتب في صفحة الرأي في جريدة الغارديان. نشط في معارضة الحرب على العراق. من كتبه «الدولة المأسورة» (٢٠٠٠) عن سيطرة الشركات على بريطانيا، و«الخروج من الخراب. سياسة جديدة لعصر الأزمة» (٢٠١٧)

تصوّروا لو أنّ الشعب في الاتّحاد السوفييتي لم يسمع بالشيوعيّة يومًا. بالنسبة للأكثريّة منّا، الأيديولوجيّة التي تسيطر على حياتنا، لا اسم لها. وإذا ما ذكرتَها في حديثك فستواجَه بقلّة الاكتراث. فحتى لو أنّ مستمعيك سمعوا بها من قبل، سيكون من الصعوبة عليهم بمكان تعريفها. النيوليبراليّة: هل تعلمون ما هي؟

أيديولوجيّة بلا اسم

أن يكون لا مسمّى للنيوليبراليّة، هو مظهرٌ من مظاهر سلطتها ومصدرٌ لهذه السُلطة في آن معًا. قد لعبت هذه الأيديولوجيّة دورًا أساسيًّا في مجموعة لافتة من الأزمات: الأزمة الماليّة العالميّة في ٢٠٠٧ـ ٢٠٠٨، نقل الثروات والسلطة إلى الخارج حصرًا للنفقات والضرائب الأمر الذي تُبيّن لنا «وثائقُ بَنَما» نموذجًا صغيرًا منه، الانهيار البطيء لقطاعَي الصحّة العامّة والتعليم، تصاعد ظاهرة فقر الأطفال، وباء الشعور بالوحدة، انهيار الأنظمة البيئيّة، وصعود دونالد ترامب. لكنّ ردّ فعلنا تجاه هذه الأزمات يأتي وكأنّها أزماتٌ تأتي تلقائيًّا، غير واعين على ما يبدو أنّه قد جرى تحفيزها أو مفاقمتها كلها عن طريق الفلسفة المتماسكة ذاتها، فلسفة تملك اسمًا، أو كانت تملك اسمًا. فأيّ سُلطة يمكن أن تكون أقوى من سلطة تلك التي تفعل فعلها من دون تسمية؟

لقد اخترقت النيوليبراليّة كل نواحي الحياة بحيث بتْنا بالكاد نعترف بها كأيديولوجيّة. يبدو أنّنا نتقبّل فرضيّة أنّ هذا الإيمان الطوباوي بالألفيّة يتحدّث عن قوة غير منحازة، وعن نوعٍ من القانون البيولوجي أشبهَ بنظريّة داروين في النشوء والارتقاء. لكنّ هذه الفلسفة نشأت بما هي محاولةٌ واعيةٌ لإعادة تشكيل الحياة البشريّة ونقل محور السلطة التي تتحكّم بها.

تجد النيوليبراليّة في المنافسة السمةَ الأساسيّةَ في العلاقات البشريّة. وهي تعمد إلى إعادة تعريف المواطنين كمستهلِكين يمارسون خياراتِهم الديموقراطيّة من خلال البيع والشراء، على اعتبارها العملية التي تكافئ الجدارة وتعاقِب قلّةَ الإنتاجيّة. وتصرّ النيوليبراليّة على أنّ «السوق» يحقّق فوائد لا يمكن تحقيقها إطلاقًا عن طريق التخطيط.

تُعتبر محاولات الحدّ من التنافس تعدّيًا على الحرّية، أمّا الضرائب وتنظيمها فيُفترَض جعلها في حدّها الأدنى، وتجبُ خصخصةُ الخدماتِ العامّة. ويصوَّر تنظيم العمّال والمفاوضات الجماعيّة من خلال النقابات على أنّها تشوّهات في نظام السوق تعيق تشكّل تراتبيّة طبيعيّة بين الرابحين والخاسرين. ويعاد تقديم اللامساواة على أنّها فضيلة: أي أنّها مكافأةٌ على المنفعة كما أنّها تولّد الثروةَ التي تتسرّب نزولًا لتُغني كل طبقات المجتمع. وإذا الجهودُ لخلق مجتمعٍ أكثرَ مساواة تأتي بنتائج عكسيّة وتقود إلى أضرارٍ أخلاقيّة، فالسوق يضمن أن ينال كلُّ ذي حقّ حقّه.

إننا نتشرّب النيوليبراليّة ونعيد إنتاج معتقداتها. يُقنِع الأغنياءُ أنفسهم بأنّهم حصّلوا ثرواتهم من خلال جدارتهم، متناسين المزايا التي يمكن أن تكون قد ساعدتهم في الحصول عليها كالتعليم والإرث والتفوّق الطبقي. أمّا الفقراء فيَلومون أنفسهم على فشلهم حتى وإن لم يكن باستطاعتهم فِعل ما من شأنه تغيير أوضاعهم.

لا تأبه للبطالة الهيكليّة: إن كنتَ بلا وظيفة فلأنك تفتقر لروح المغامرة. ولا تأبه بتكاليف السكن التي لا قدرة لك على تحمّلها: إذا وصلتَ باقتراضك إلى الحدّ الأقصى لبطاقتك الائتمانيّة فأنت غير كفوء ومُسرِف. ولا تأبه بأنّ أولادك لم يعد لهم ملعب في المدرسة، وإن أصبحوا زائدي الوزن، فهذا خطأ تُلام أنت عليه. في عالمٍ تحكمه المنافسة، الذين يتخلّفون عن الركْب هم الخاسرون بنظر المجتمع وبنظرهِم هم أنفسهم.

«أظهرت النيوليبراليّة أسوأ ما فينا»

من ضمن النتائج التي يسجّلها بول فرهايج في كتابه «**ماذا عنّي أنا؟**» *(What About Me?)* ترِد: أوبئة أذيّة الذات،

الاضطرابات في الأكل، الاكتئاب، الشعور بالعزلة، رهبة الأداء، والرهاب الاجتماعي. ولا عَجَب أن تكون بريطانيا التي تطبّق الأيديولوجيّة النيوليبراليّة بصرامةٍ قصوى، هي عاصمة الشعور بالعزلة في أوروبا. أصبحنا كلنا نيوليبراليّين الآن.

صيغَ مصطلحُ «نيوليبراليّة» في اجتماعٍ عُقد في باريس عام ١٩٣٨. بين المجتمِعين حضر شخصان تولّيا تعريف الأيديولوجيّة، لودفيك فون ميزس وفريدريش فون هايك. كلاهما منفي من النمسا، وجدا في الديموقراطيّة الاجتماعيّة المتمثلة بـ«العقد الجديد» الذي أطلقه فرانكلين روزفلت، وفي التطوّر التدريجي في بريطانيا نحو دولة الرعاية مظاهرَ لمبدأ الشموليّة التي تندرج في الطيف ذاته الذي يحوي النازيّة والشيوعيّة.

في كتابه «**الطريق إلى العبوديّة**» (١٩٤٤) يناظر فون هايك بأنّ التخطيط الحكومي، إذ يسحق الفرديّة، يقود حتمًا إلى السيطرة الشموليّة. شأنه شأن كتاب ميزس، «**البيروقراطيّة**»، حظي هذا الكتاب بقراءة واسعة، كما حظي بانتباه أصحاب الثراء الفاحش ممّن وجدوا في هذه الفلسفة فرصةً سانحةً لتحرير أنفسهم من تشريعات الدولة ومن الضرائب. فحين أسّس فون هايك في العام ١٩٤٧ أوّل مؤسّسة لنشر العقيدة النيوليبراليّة – وهي «جمعية مونت بيليرين» (Mont Pelerin Society) – دعمها ماديًّا أصحابُ الملايين ومؤسساتُهم.

بمساعدتهم هذه، بدأ فون هايك بإنشاء «نوع من الأمميّة النيوليبراليّة»، بحسب تعبير دانيال ستيدمان جونز في كتابه «**أسياد الكون**» *(Masters of the Universe)*، وهي شبكة من الأكاديميّين ورجال الأعمال والصحافيين والناشطين تمتد إلى ما وراء الأطلسي. لقد موّل داعمو هذه الحركة الأغنياءُ سلسلةً من «بيوت الخبرة» (think tanks) التي عملت على صقل هذه الأيديولوجيّة وترويجها، وكان منها «معهد المشروع الأميركي لأبحاث السياسة العامّة» American Enterprise Institute، «مؤسسة التراث» The Heritage Foundation، «معهد كايتو» The Cato Foundation، «معهد الشؤون الاقتصاديّة» The Institute of Economic Affairs، «مركز دراسات السياسات» The Centre for Policy Studies، وأيضًا «معهد آدم سميث» The Adam Smith Institute. كما موّلوا كراسيَ جامعيّة وأقسامًا أكاديميّة، في جامعتَي شيكاغو وفيرجينيا خصوصًا.

مع تطورها ازدادت النيوليبراليّة بأسًا، فرؤية فون هايك بضرورة تنظيم الحكومات للمنافسة منعًا للاحتكارات، أحلّ محلّها أتباعُه الأميركيون، مثل ميلتون فريدمان، الاعتقادَ بأنه يمكن اعتبار سلطة الاحتكار مكافأة على الإنتاجيّة.

خلال هذا التحوّل حدث أمرٌ آخر: فقدت الحركة اسمَها. ففي عام ١٩٥١ كان فريدمان سعيدًا بالتعريف عن نفسه كنيوليبرالي، لكن بعد ذلك بقليل بدأ المصطلح يختفي. غير أنّ الأغرب من ذلك أنه حتى لمّا صارت الأيديولوجيّة أكثر نضوجًا، والحركة أكثر تماسكًا، لم يجرِ استبدال الاسم الضائع بأيّ بديلٍ معروف.

في بادئ الأمر، ظلّت النيوليبراليّة هامشيّة، على الرغم من التمويل السخي لها. لقد كان توافقُ ما بعد الحرب توافقًا عامًّا تقريبًا: طُبّقت تدابير جون ماينارد كينز الاقتصاديّة على نطاق واسع فكانت العمالة الكاملة والتخفيف من وطأة الفقر أهدافًا مشتركةً بين الولايات المتّحدة والقسم الأكبر من أوروبا الغربيّة، فوضعت معدلات عالية جدًّا للضرائب، كما سَعَت الحكومات إلى تحقيق نتائج اجتماعيّة دونما حرج، مطوِّرةً بالتالي خدماتٍ عامّةً جديدة وشبكات أمان اجتماعي.

انتشار على أنقاض الكينزيّة

لكن في السبعينيات، حين بدأت السياسات الاقتصاديّة الكينزيّة تتهاوى، وضربت الأزمةُ الاقتصاديّةُ جانبَي الأطلسي، بدأت الأفكار النيوليبراليّة بالانتشار بين معظم الناس. وكما صرّح فريدمان، «حين جاءت اللحظة التي وجب عليكَ فيها التغيير... كان هنالك بديلٌ حاضرٌ لتتلقّفه». بمساعدة صحافيين متعاطفين ومستشارين سياسيين، اعتُمدت عناصرُ من النيوليبراليّة، خصوصًا إجراءاتها المتعلّقة بالسياسة النقديّة، من قِبَل إدارة جيمي كارتر في الولايات المتحدة وحكومة جيم كالاهان في بريطانيا.

بعد تسلّم مارغريت ثاتشر ورونالد ريغن للسلطة، تم استكمال حزمة الإجراءات: تخفيضات ضريبيّة هائلة للأغنياء، سحق النقابات العمّالية، رفع القيود، الخصخصة، الاستعانة بالمصادر الخارجية وتنفيذ المهام خارجيًّا، وفرض المنافسة في الخدمات العامّة. فُرضت السياسات النيوليبراليّة في معظم أنحاء العالم من خلال صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، ومعاهدة ماستريخت، ومنظمة التجارة العالميّة، وغالبًا من دون موافقة ديموقراطيّة. والأمر اللافت هو اعتماد هذه السياسات من أحزابٍ كانت تنتمي في الماضي إلى اليسار: كحزب العمّال البريطاني والحزب الديموقراطي الأميركي مثلاً. فكما يشير ستيدمان جونز: «يصعب التفكير في يوتوبيا حظيت بفرصة أن تتحقّق بالكامل مثلما حظيت النيوليبراليّة».



قد يبدو غريبًا أنّ عقيدةً تعِد بحق الاختيار وبالحرية احتاجت لترويجها إلى شعار «ليس هنالك من بديل». خلال زيارته إلى تشيلي في عهد بينوشيه أحد أوائل البلدان التي طبّقت البرنامج النيوليبرالي بشكل شامل صرّح فون هايك قائلاً «إنّ خياري الشخصي يميل أكثر نحو ديكتاتوريّةٍ ليبراليّةٍ منه نحو حكومةٍ ديموقراطيّة خالية من الليبراليّة». فالحرية التي تطرحها النيوليبراليّة، والتي تبدو جذابة ومخادعة في آن معًا حين تُطرح بشكل عام، يتبيّن أنها تعني الحرية لسمك القرش بالانقضاض على الأسماك الصغيرة.

قد يبـــــــــــدو غريبًا أنّ عقيدةً تعِد بحق الاختيار وبالحريـــــــــــــة احتاجت لترويجها إلى شعـــــــــــار «ليس هنالك من بديــــــــــــل»

إنّ التحرّر من تدخّل النقابات العمّالية ومن التفاوض الجماعي يعني الحرية في ممارسة تخفيض الأجور. والتحرّر من القيود يعني الحرية في تلويث الأنهار، وتعريض العمّال للخطر، وفرض معدّلات فائدة جائرة، وتصميمَ هندسات ماليّة غرائبيّة. والتحرّر من الضريبة يعني التحرّر من توزيع الثروة الذي يرفع البؤس عن الناس.

بحسب ما وثّقته نِيومي كلاين في كتابها «**عقيدة الصدمة**» (*The Shock Doctrine*)، دعا منظّرو النيوليبراليّة إلى توظيف الأزمات لفرض سياساتٍ غير شعبيّة فيما الناسُ مشتّتون، كما كان الحال في أعقاب انقلاب بينوشيه وحرب العراق وإعصار كاترينا الذي وصفه فريدمان بأنه «فرصة سانحة للإصلاح الجذري في النظام التعليمي في نيو أورلينز».

وحين يتعذّر فرض السياسات النيوليبراليّة محليًّا، تُفرَض دوليًّا عن طريق اتفاقيات تجارية تتضمّن «تسوية المنازعات ما بين المستثمِر والدولة»، بحيث يمكن تدخّل المحاكم الخارجية لتضغط باتجاه إلغاء الحماية الاجتماعية والبيئية المحلّية. وفي وقت تصوّت فيه البرلمانات من أجل الحدّ من مبيعات السجائر وحماية الموارد المائيّة من عمليات التعدين وكبْح الزيادات على فواتير الطاقة، أو منع شركات الأدوية من سرقة أموال الدولة، نجد الشركات تقاضي الدول وتنجح في أكثر الحالات. هكذا تتحوّل الديموقراطيّة إلى مسرحيّة.

المفارقة الأخرى التي تنطوي عليها النيوليبراليّة هي أنّ التنافس العالمي يعتمد على طريقة موحّدة عالميّة في قياس الكمّ وفي المقارنة. والنتيجة أنْ صار العمّال، وطالبو الوظائف وشتّى أنواع الخدمات العامّة، خاضعين لنظام تقييمٍ تافه، متلاعب وخانق، نظام مصمّم ليحدّد الفائزين ويعاقب الخاسرين. وعلى عكس ما افترض ميزيس، العقيدة التي قال إنها ستحرّرنا من الكابوس البيروقراطي للتخطيط المركزي قد كبّلتنا به.

عمليّة احتيال لكسب المال

لم تكن النيوليبراليّة تُعتبر بمثابة عمليّةٍ احتياليّة لكسب الأموال، لكنّها سَرعان ما أصبحت كذلك. النموّ الاقتصادي في عصر النيوليبراليّة (بدأً من ١٩٨٠ في بريطانيا والولايات المتحدة) هو أبطأ ممّا كان عليه في العقود التي سبقته على نحو ملحوظ، لكنّ هذا لا ينطبق على كبار الأثرياء. بعد ٦٠ عامًا من تراجع التفاوت في توزيع الدخل والثروة، عاد للارتفاع بسرعة في هذا العصر بسبب سَحق النقابات العمّالية وخفض الضرائب وارتفاع الربحية والخصخصة ورفع القيود.

إنّ خصخصة الخدمات العامّة أو إخضاعها لآليات السوق، كقطاعات الماء والقطارات والصحة والتعليم والطرقات والسجون، قد مكّنت الشركات من إقامة أكشاكٍ قبالةَ ممتلكاتٍ حيويّةٍ تجني فيها رسومًا لقاء استعمال تلك الخدمات العامّة من قبل الدولة أو المواطنين. والريع هنا تعبيرٌ آخرُ عن دخْلٍ من غير جهد. فحين تَدفع ثمنًا مبالغًا فيه لقاءَ تذكرة سفر بالقطار، يكفي جزء فقط منه لتغطية ما يدفعه المشغِّلون ثمنًا للطاقة والأجور والمعدات المتحرّكة في السكك الحديد. أمّا الباقي فيعكس كونكَ قد وقعتَ تحت رحمتهم.

أولئك الذين يملكون ويشغّلون الخدمات المخصّخصة كليًّا أو جزئيًّا في المملكة المتحدة، يجنون ثروات مذهلة من خلال توظيف القليل من المال وجني الكثير. في روسيا والهند، القلّةُ القليلةُ المسيطِرة حصلت على ممتلكات الدولة عن طريق حرق الأسعار. وفي المكسيك مُنِح كارلوس سْليم السيطرةَ على كل خطوط الهاتف تقريبًا، الثابت منه والخليوي، وسرعان ما أصبح أغنى رجل في العالم.

يشير آندرو ساير في كتابه «**لماذا لا يمكننا تحمّل كلفة الأغنياء**» إلى أنّ «الأمْولة» (financialisation) لها أثر مماثل. فهو يحاجج قائلاً «الفوائد شأنها شأن الريع... هي مدخولٌ غير مستحَقّ يتراكم من دون أيّ جهد». فيما يزداد الفقراء فقرًا والأغنياء غنًى، تزداد سيطرة الأغنياء على واحدة من الممتلكات أو الأصول الأساسيّة، ألا وهي المال. إنّ الفوائد هي في معظمها مدفوعات من الفقراء إلى الأغنياء. حين تُثقل





أسعارُ العقارات وانسحاب الدولة من تمويل شراء العقارات، كاهلَ الفقراء، تستحوذ البنوك ومدراؤها التنفيذيون على الأموال (تفكّروا أيضًا بالتبدّل الذي طرأ نتيجةَ استبدال مِنح الطلاب بالقروض الطلابية).

يحاجج سايِر بأنّ العقود الأربعة الماضية تميّز بانتقال الثروة ليس فقط من الفقراء إلى الأغنياء، بل ما بين صنوف الأغنياء أيضًا: من أولئك الذين يجنون مالهم بإنتاج سلَعٍ وخدمات جديدة، إلى أولئك الذين يجنونه من خلال السيطرة على الأصول وحَصْد الريوع أو الفوائد أو الأرباح على رأس المال. لقد تمّ استبدال الدخل المكتسَب بالجهد، بالدخل من غير جهد.

فيما يزداد الفقراء فقرًا والأغنيـــــــاء غنًى، تزداد سيـــــــطرة الأغنياء على واحدة من الممتلكات أو الأصـــــــول الأساسيّـــــــة، ألا وهي المال

في كل مكان، نجد السياسات النيوليبراليّة محاصَرةً بإخفاقات السوق. هذا لا ينطبق فقط على المصارف الكبرى التي لا يجوز تركها تنهار كي لا ينهار الاقتصاد، بل ينطبق أيضًا على الشركات المكلّفة تقديم الخدمات العامّة. يشير توني جودت في كتابه «**الوطن في حال بائس**» (*Ill Fares the Land*) إلى أنّ فون هايك قد فاتَه أنّ الخدمات الوطنية الحيوية لا يمكن السماحُ بانهيارها، ما يعني أنّ المنافسة لن يُسمح لها بأخذ كامل مجراها. وهنا العمل التجاري هو الذي يجني الأرباحَ وتبقى المخاطر على عاتق الدولة.

وكلّما ازداد فشلها، ازدادت هذه الأيديولوجيّة تطرّفًا. تستغلّ الحكوماتُ أزماتِ النيوليبراليّة بما هي عذرٌ وفرصةٌ لخفض الضرائب وخصخصة ما تبقّى من الخدمات العامّة وإحداث فجوات في شبكة الأمان الاجتماعي ورفع القيود عن الشركات والعمل على إعادة تنظيم مواطنيها. هنا الدولةُ الكارهةُ لذاتها تعمل على غرس أنيابها في كلّ مؤسّسات القطاع العامّ.

أخطر الآثار سياسيّة

قد لا يكون التأثيرُ الأخطرُ للنيوليبراليّة هو الأزمة الاقتصاديّة التي تسبّبت بها، إنّما الأزمة السياسيّة. ففيما ينحسرُ نطاق فاعليّة الدولة، تنحسر معها قدرتنا على تغيير مسار حياتنا عن طريق التصويت في الانتخابات.

وهنا، تؤكّد النظريّةُ النيوليبراليّة أنّ بإمكاننا ممارسة عمليّة الاختيار عن طريق الإنفاق في السوق. لكنّ لدى البعض ما يمكن إنفاقُه أكثرَ من الآخرين: في ديموقراطيّة المستهلك الكبير أو صاحب الأسهم الكبير، ليست القدرةُ على التصويت متساوية لدى الجميع. والنتيجة هي إضعاف الطبقتين، الفقيرة والوسطى. وبينما تعتمد أحزابُ اليمين وأحزاب اليسار السابق السياساتِ النيوليبراليّة، يتحوّل هذا الإضعاف إلى حرمان، وتصبح أعدادٌ كبرى من الشعب خارج السياسة.

يلاحظ كريس هدجيز أنّ «الحركات الفاشيّة لا تبني أرضيّتَها الشعبيّة على الناشطين سياسيًّا، إنّما على غير الناشطين، أولئك «الخاسرون» الذين يشعرون، وهم غالبًا محقّون في ذلك، بأنّه لا صوت لهم أو دور في المنظومة السياسيّة». فحين لا يتبقّى للنقاش السياسي أيّ معنى بالنسبة إلى الشعب، يتجاوب مع الشعارات والرموز والإثارة. فبالنسبة إلى المعجبين بترامب مثلاً، الحقائقُ والبراهينُ تبدو غير ذات أهميّة.

بحسب تفسير توني جودت، حين تُختزل شبكة التفاعل الكثيفة بين الدولة والشعب إلى مجرّد سلْطة وطاعة، تصبح القوّةُ الوحيدة التي تربطنا في ما بيننا هي سلطة الدولة. التوتاليتاريّة التي كان يخشاها فون هايك، مهيّأة أكثر للنشوء حين تُختزل الحكوماتُ، التي خسرتْ سلطتَها المعنويّة المتأتّية من تقديمها الخدمات العامّة، إلى مجرّد «تملّقٍ للناس وتهديدٍ لهم وإجبارهم على طاعتها في نهاية الأمر».

شأنُها شأن الشيوعيّة، النيوليبراليّة هي الإله الذي سقط. لكنّ العقيدة المائتة لا تزال تمشي وإن مترنّحة، وواحد من الأسباب هو كونُها من دون مسمّى، أو بالأحرى أنّها كتلة من اللامسمّيات.

العقيدةُ الخفيّة التي تقول بـ«اليد الخفيّة»، يروّجها مؤيّدون هم أنفسهم خفيّون. ببطءٍ شديد، بدأنا نكتشف أسماء بعضهم. نجد أنّ «معهد الشؤون الاقتصاديّة» Institute of Economic Affairs، الذي دافع بقوة في وسائل الإعلام ضدّ زيادة القيود على صناعة التبغ، ممولٌ بالسر من «شركة التبغ البريطانيّة الأميركيّة» منذ العام ١٩٦٣. ونكتشف أنّ تشارلز وديفيد كوش، وهما اثنان من أغنى أغنياء العالم، أسّسا المعهدَ الذي أنشأ حركةَ «حزب الشاي» The Tea Party . ونجد أنّ تشارلز كوش صرّح خلال تأسيس أحد مراكزه الفكريّة قائلاً: «تفاديًا للنقد غير المرغوب به، لا يجوز الإعلان عن كيفية إدارة المنظّمة والسيطرة عليها على نطاق واسع».

عادةً ما تخفي الكلماتُ التي تستعملها النيوليبراليّة أكثرَ ممّا توضحه. فيبدو «السوق» وكأنّه نظام طبيعي يمكنه أن يؤثّر في حياتنا جميعًا بالتساوي، شأنه شأن نظام الجاذبيّة أو الضغط الجوّي. لكنّه في الواقع نظامٌ مشحونٌ بعلاقات السلطة. ما «يريده السوق» هو أقرب إلى: ما تريده الشركات وأسيادُها. أمّا «الاستثمار»، فهو يعني أمرين مختلفين تمامًا حسب قول ساير. الأول هو تمويل الأنشطة المنتِجة والمفيدة اجتماعيًّا، والآخر هو شراء الأصول الموجودة من أجل استغلالها للحصول على ريوعٍ أو فوائدَ أو أرباحٍ من الأسهم أو من عوائد رأس المالٍ. وهكذا فإنّ استعمالَ الكلمة ذاتها للدلالة على أنشطة مختلفة «يموّه مصادرَ الثروة» ويدفعنا للخلط بين إنتاج الثروة والاستحواذ عليها.

قبل قرن، كان الذين ورثوا ثرواتهم يستهينون بحديثي الثراء، فسعى رجالُ الأعمال إلى نَيل الاعتراف الاجتماعي عن طريق انتحال شخصيّة من يعيش من ريوعه. لقد انقلبت هذه العلاقة في أيّامنا هذه: فالوارثون والذين يعيشون من الريع يعتمدون تقديمَ أنفسهم كرجال أعمال: تراهم يدّعون أنهم اكتسبوا مدخولَهم بالعمل علمًا أنهم لم يعملوا على اكتسابه. وإنّ هذه المجهولات والتشوّشات لا تلبث أن تتواشجَ مع تجهيل الاسم والمكان في الرأسماليّة الحديثة: نموذج الامتياز franchise الذي يحرص على ألّا يعلم العمّالُ لحساب مَن يكدّون، الشركات المسجلة وراء البحار، عن طريق شبكةٍ من أنظمةٍ سريّة وهي من التعقيد بحيث يستعصي حتى على أجهزة الشرطة اكتشافُ مالكيها والمنتفعين بها، الترتيبات الضريبيّة التي تضلّل الحكومات، والمنتجات الماليّة التي لا يفهمها أحد.

في ديموقراطيّة المستهلك الكبير أو صاحب الأسهم الكبير، ليست القدرةُ على التصويت متساوية لدى الجميع. والنتيجة هي إضعاف الطبقتين، الفقيرة والوسطى

تجري حماية اللاتسمية في النيوليبراليّة بصرامة شديدة. فالمتأثرون بفون هايك وميزس وفريدمان يميلون إلى رفض المصطلح على أساس أنّه لا يستعمَل حاليًّا إلا من قبيل التعيير، وهم بهذا محقّون بعض الشيء. لكنهم بالمقابل لا يقدّمون لنا أيَّ بديل. فالبعض يصف نفسه بالليبرالي الكلاسيكي، أو بالليبرتاري أي المؤيّد لمبادئ الحرية، إلا أنّ هذه الأوصافَ مضلِّلة وتنطوي على طمسٍ للذات بشكل فاضح لكونها تَعتبر أنه ليس هنالك من جديد في كتب «**الطّريق إلى العبوديّة**»، و«**البيروقراطيّة**»، أو«**الرأسماليّة والحرية**» وهو المؤلَّف الكلاسيكي لفريدمان.

رغم هذا كلّه هنالك ما يدعو للإعجاب بالمشروع النيوليبرالي، أقلّه في مراحله الأولى. كان عبارةً عن فلسفة مميّزة ومبتكِرة أطلقتها شبكةٌ متماسكة من المفكّرين والناشطين وفق خطّة عملٍ واضحة، تميّزَ عملها بالصبر والإصرار، فغدا «الطريق إلى العبوديّة» هو الطريق إلى السلطة.

فشل اليسار

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ انتصار النيوليبراليّة يعكس فشل اليسار. حين أدّى الاقتصاد القائم على نظريّة «حرية التجارة» أو «الحرية الاقتصادية» إلى كارثة عام ١٩٢٩، ابتكر كينز نظريّة اقتصاديّة شاملة لتحلّ محلّها. وحين وصلت «إدارةُ الطلب» الكينزيّة إلى حائطٍ مسدود في سبعينيّات القرن الماضي، كان البديل جاهزًا. لكنْ حين انهارت النيوليبراليّة في العام ٢٠٠٨ لم يكن هنالك أيّ شيء... لهذا لا يزال الميّتُ الحيّ يمشي. فخلال ٨٠ سنة، لم يستحدث اليسار أو الوسط أيَّ إطارٍ عامّ جديد في الفكر الاقتصادي.

إنّ كل استحضار للّورد كينز إنّما هو إقرارٌ بالفشل. وطرح حلول كينزيّة في القرن الحادي والعشرين يعني إهمالَ ثلاث مشاكل بادية للعيان. من الصعب تعبئة الناس حول أفكار باتت قديمة، العيوب التي ظهرت في نظريّة كينز في السبعينيّات لا تزال قائمة، والمشكل الثالث والأهمّ أنه ليس لهذه الحلول ما تقدّمُه في ما يخصّ معضلتنا الأخطر، وهي الأزمة البيئيّة. تعمل الكينزيّة من خلال تحفيز الطلب الاستهلاكي لتعزيز النمو الاقتصادي. على أنّ الطلب الاستهلاكي والنمو الاقتصادي يديران عجَلة التدمير البيئي. يعلّمنا تاريخ الكينزيّة والنيوليبراليّة أنّ الحلّ لا يكون في مجابهة نظامٍ منهار. يجب طرح البديل المتماسك. والمهمّة المركزيّة بالنسبة لحزب العمّال البريطاني والحزب الديموقراطي الأميركي، واليسار عامّة، هي تطوير «برنامج أبولو» اقتصادي كمحاولة واعية لتصميم نظام جديد يتماشى مع متطلّبات القرن الحادي والعشرين.



«الأنجزة» والمقاومات الشعبيّة

أرونداتي روي

روائية وكاتبة ومناضلة أممية، الهند. نالت «جائزة بوكر» على روايتها الأولى «إله الأشياء الصغيرة» ١٩٩٧. آخر رواية لها «وزارة السعادة المطلقة» ٢٠١٧. من أعمالها «السلطات العامة في عصر الإمبراطورية»، ٢٠٠٤. «الرأسمالية، قصة أشباح»، ٢٠١٤. «آزادي: حرية، فاشية، تخييل»، ٢٠٢٠. في العام ٢٠٠٦ وقّعت مع نوام تشومسكي وهاورد زن وجون برجر وآخرين بيانًا يصف العدوان الإسرائيلي على لبنان بأنه «جريمة حرب» ويتّهم إسرائيل بممارسة «إرهاب دولة»

«Bel dan pa di zanmi.»

«إذا رأيت نياب الليث بارزةً
فلا تظننّ أن الليثَ يبتسمُ»

الأصول

صُكّ المصطلح NGO «المنظمات غير الحكومية» في العام ٢٠٠٤، مع أن الظاهرة التي يصفها بدأت في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته بما هي عنصر في المشروع النيوليبرالي. ثمة خطر يواجه الحركات الشعبية هو أنجزة المقاومة.

يسهل تحوير ما سأقول إلى إدانة لكل الأنجيووز. ذلك خطل. في المياه العكرة للأنجيووزات المزيفة التي تتأسس لامتصاص المنح أو للتهرّب الضريبي (في ولايات مثل بيهار تُهدى الأنجيووز بما هي مهر العروس)، بالتأكيد توجد أنجيووز تمارس عملاً قيّمًا. لكن من الأهمية بمكان أن نشيح النظر عن العمل الإيجابي الذي تقوم به أنجيووز إفرادية، لننظر في ظاهرة الأنجيووز في إطارها السياسي الأوسع.

في الهند مثلاً، بدأ ازدهار الأنجيووز المموّلة في نهاية الثمانينيات والتسعينيات. تزامن ذلك مع فتح أسواق الهند أمام النيوليبرالية.

في ذلك الوقت، كانت الدولة الهندية، التزامًا منها بمقتضيات التعديلات الهيكلية، أخذت تنسحب من تمويل التنمية الريفية والزراعة والطاقة والنقل والصحة العامة. وبقدر ما كانت الدولة تستقيل من دورها التقليدي، كانت الأنجيووز تتقدّم للعمل في تلك القطاعات بالذات. والفارق طبعًا أنّ الأموال المتوافرة لها جزء صغير من الأموال المقتطعة من الإنفاق العام. فمعظم الأنجيووز الميسورة والكبيرة مموّلة ومرعيّة من مؤسسات الدعم والتنمية المموّلة بدورها من الدول الغربية والبنك الدولي والأمم المتحدة ومن بعض الشركات متعدّية الجنسيات. ومع أنها قد لا تكون بالضرورة هي تلك المؤسسات ذاتها، إلا أنها بالتأكيد جزء من التشكيلة السياسية العريضة التي تشرف على المشروع الليبرالي وتطالب بحسومات في الإنفاق الحكومي في المقام الأول.

لماذا تضطر تلك الأجهزة إلى تمويل الأنجيووز؟ هل هو الحماس التبشيري العتيق إياه؟ أم تراه الشعور بالذنب؟ إنه أكثر من ذلك بقليل.

تعطي الأنجيووز الانطباع بأنها تملأ الفراغ الذي تتركه دولةٌ منسحبة. وإنها كذلك ولكن بطريقة قليلة الأثر من الناحية مادية. تكمن مساهمتها الحقيقية أنها تبدّد الغضب السياسي وتتصدق بالمساعدة أو بالإحسان لما يجب أن يعود للشعب بما هو حق من حقوقه. إنها تعدّل نفسية الجمهور. وتحوّل الناس إلى ضحايا اتكاليين وتثلم نصل المقاومة السياسية. إن الأنجيووز نوع من الواقي من الصدمات بين الزعيم والجمهور، بين الإمبراطورية ورعاياها. لقد أمسوا الوسطاء والمترجمين والميسّرين للخطاب السائد. يؤدون دور «الرجل العاقل» في حرب ظالمة وغير عاقلة.

والأنجيووز في المدى البعيد مسؤولة تجاه مموّليها وليس تجاه الناس الذين تعمل بينهم. إنها ما يسمّيه علماء النبات «الدالّة على النوع». فكأنما كلما تفاقم الخراب الذي تحدثه النيوليبرالية تفاقم تفريخ الأنجيووز. وليس من مشهد أشدّ إيلامًا من مشهد الولايات المتحدة وهي تتجهّز لاجتياح بلد ما وتجهّز في الوقت ذاته الأنجيووز للدخول وتنظيف الخراب.

للتأكد من أن تمويلها مضمون وأن حكومات البلدان حيث تعمل تسمح لها بالعمل، على الأنجيووز أن تعمل - في بلد اجتاحته الحرب أو الفقر أو جائحة أوبئة - ضمن إطار سطحي





منزوع إلى هذا الحد أو ذاك عن أي سياق سياسي أو تاريخي، وفي كل الأحوال، منزوع عن سياق تاريخي أو سياسي غير ملائم. ليس عن عبث أنّ «المنظور الأنجيووزي» يحظى بالمزيد من الاحترام.

إنّ تقارير الاستغاثة اللاسياسية (التي هي بالتالي، وفي الواقع، سياسية بامتياز) عن البلدان الفقيرة ومناطق القتال تصوّر البشر (ذوي البشرة الداكنة) والبلدان (الداكنة اللون) كأنهم ضحايا مرض أو وباء. هاكم هنديًّا إضافيًّا يشكو من سوء التغذية، وهذا إثيوبي إضافي جائع، وهذا مخيم أفغاني إضافي، وهذا سوداني أبتر إضافي... بحاجة إلى مساعدة الرجل الأبيض. تعزّز الأنجيووز من حيث لا تدري التنميط العنصري وتعيد التأكيد على إنجازات الحضارة الغربية وامتيازاتها وشفقتها (الحب القاسي) وقد خُصِم منها الشعور بالذنب على تاريخ من إبادة الشعوب والاستعمار والعبودية. إنّ الأنجيووز هم المبشّرون العلمانيون في العالم الحديث.

تبدّد الأنجيووز الغضب السياسي وتتصدق بالإحسان لما يجب أن يعود للشعب، وتحوّل الناس إلى ضحايا اتكاليين وتثلم نصلَ المقاومة السياسية

في نهاية المطاف، رأس المال المتوافر للأنجيووز يلعب، على نطاق أضيق ولكن بطريقة أكثر خفاء، الدور ذاته في السياسات البديلة كالذي يلعبه الرأسمال المضارِب الذي يتدفّق من وإلى اقتصاديات البلدان الفقيرة. يبدأ بالتحكم بالأجندة فيحوّل المجابهة إلى تفاوض. وينزع العنصر السياسي من المقاومة. ويتدخل في حركات الشعوب المحلية وقد كانت سابقًا تعتمد على نفسها بنفسها. وتملك الأنجيووز من الأرصدة ما يسمح باستخدام سكان محليين لكانوا لولا ذلك ناشطين في حركات مقاوِمة، لكنهم يشعرون الآن بأنهم يمارسون أعمالاً خيّرة مباشرة وخلّاقة (ويكسبون معيشتهم وهم يفعلون ذلك). إن الإحسان يوفر إشباعًا مباشرًا للمُحسنين، كما لمتلقّي الإحسان، لكن آثاره الجانبية قد تكون خطيرة.

إن المقاومة السياسية الحقيقية لا توفر طرقات مختصرة.

وإن أنجزة السياسة تهدد بتحويل المقاومة إلى مهمة مهذبة وعاقلة مدفوعة الأجر بدوام من التاسعة صباحًا إلى الخامسة بعد الظهر إضافةً إلى بعض المنافع المادية الموزّعة هنا وهناك.

تقع على عاتق المقاومة الحقيقية مترتبات فعلية. وهي لا تعمل لقاء أجر.


GROW RICH - HELP OTHERS



الحرية ضد العدالة والمساواة نقاش لأفكار فون هايك النيوليبراليّة

فواز طرابلسي

مؤرخ وكاتب، لبنان.

صدرت هذه الدراسة العام ٢٠٠٠ في مجلة «النهج» بدمشق، العدد ٧٥، ونعيد نشرها لأنها من النصوص العربية القليلة التي تناقش أفكار فون هايك

ضيّع اليساريّون العرب مفهوم العدالة الاجتماعية في غَمرة إعجابهم بشعار دكتاتوريّة البروليتاريا وكثرة تكرارهم له دون أن يفقهوا فعلاً ما ينطوي عليه من مآسٍ. ومهما تكن الالتباسات التاريخيّة لهذا الشعار الأخير، فقد ظلّ مقرونًا فكرًا وممارسةً بالاستيلاء الانقلابي على السلطة وفرض السلطة الاستبداديّة لأقليّةٍ على أكثريّة.

وقد اقتضى الأمر عقودًا من الزمن إلى أن بادرت بعضُ الأحزاب الشيوعيّة الأوروبيّة إلى إسقاط دكتاتوريّة البروليتاريا من برامجها خلال المراجعات التي أفضت إلى ولادة «الشيوعيّة الأوروبيّة» وهي تيّار ما لبثت أن أدانته، بل خوّنته، أكثريّةُ الأحزاب الشيوعيّة المرتبطة بالاتّحاد السوفييتي ومَن لفّ لفّها من أحزابٍ وتنظيماتٍ ماركسيّة أو متمركِسة.

يجب استعادة المشروعيّة النظرية والعملية لمفهوم العدالة الاجتماعيّة وأيضًا لمفهوم تكافؤ الفرص بما هو صلةُ الوصل بين العدالة السياسيّة والقانونيّة من جهة والعدالةِ الاجتماعيّة من جهةٍ أخرى، أي التوزيع العادل للثروة والمدخول والخدمات العامة. وتزداد أهميةُ هذا الجهد، لأنّ الهجومَ على مفهوم العدالة الاجتماعيّة صار عملةً دارجةً في أدبيّات العولمة والليبراليّة الجديدة.

لا يحمل النظامُ العالمي الجديد المنّ والسلوى في أسواقه، على عكس ما توهّم ويتوهّمُ العديد من مروّجيه بين مثقّفي العالم الثالث- وكثيرٌ منهم من صنف اليساري السابق المرتدّ والنادم، الذي لا ينفكّ يقدّم أوراق اعتماده إلى أسياد العالم الجدد. إنّه يحمل ارتدادًا على كل ما اضطرت إليه الرأسماليّة من تنازلاتٍ وإصلاحاتٍ تحت وطأة نضالات الطبقات العاملة في بلدانها وإبّان فترة صعود المدّ الاشتراكي أو احتدام المزاحمة بين النظام السوفييتي والنظام الرأسمالي.

مع العولمة، تعود إلينا الرأسماليّة مصفّاةً مطهّرةً من كل ما خالطها من تطعيمٍ بسبب الصراع بين المعسكرَين وبين النظامَين:

الانتكاس من الإنتاج إلى الريعيّة والمضاربة والخدمات،

الرأسماليّة على حساب الديموقراطيّة

والحريّة في مواجهة المساواة.

وليس أدلَّ على ذلك الارتكاس من العودة إلى كتابات الليبراليين الكلاسيكيين المحافظين من أمثال الاقتصادي النمساوي فريدريش فون هايك (١٨٩٩-١٩٩٢)[١] الذي أصرّ على الدوام على رفض أيّ تنازلٍ أو تعديلٍ في رأسماليّة السوق الحرّة. لا يأبه فون هايك للتصدّي إلى تفاصيل العولمة - إلغاء الحواجز الجمركيّة والخصخصة ورفع الدعم عن السلع الأساسيّة وتصفية الخدمات والضمانات الاجتماعيّة للدولة بل يذهب إلى الأساس الفكري، فكرة العدالة الاجتماعيّة ذاتها. وهذا ما يعبّر عنه بوضوح في محاضرةٍ له ألقاها عام ١٩٧٦ وصدرت ترجمةٌ لها في نشرة «حرّيات» اللبنانيّة بعنوان «وهم العدالة الاجتماعيّة» (العدد ٩، خريف ١٩٩٧). النصّ جديرٌ بالاهتمام وبإثارة ما يستحقه من النقاش. فالكاتب، الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد عام ١٩٧٣، هو بطريرك النيوليبراليّة بلا منازع، إن لم نقل إنّه نبيّها، الذي ألهم سياسات رونالد ريغان ومارغريت ثاتشر. ولعلّه معروفٌ أقلّ مما يجوز في بلادنا، فيما تقوم وتنتشر النوادي المسمّاة على اسمه ناشرةً أفكارَه في العالم أجمع.

اللاعقلانية والعفوية في خدمة حرية التجارة

في دفاعه عن حريّة التجارة، يرى فون هايك أنّ السوق ليست مجرّد ضرورةٍ اقتصاديّة وإنما هي أيضًا وقبل أيّ شيء آخر ضرورة معرفيّة، ذلك أنّ الأسواق هي حلقات توصيلٍ للمعلومات الاقتصاديّة المتفرّقة وفي مقدّمتها المعلومات

١ أعيد نشرها في جريدة «النهار» عدد السبت ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧ بعنوان «العدالة الاجتماعية. عبارة فارغة». والاستشهادات من فون هايك مأخوذة كلها من نصّ «النهار».

عن الأسعار. من هنا فإنّ محاولاتِ الاشتراكيّين استبدالَ الأسواق أو السيطرةَ عليها تثير مشكلةً معرفيّةً لا محالة إضافةً إلى ما تثيره من مشكلاتٍ اقتصاديّة وسياسيّة. وقد تنبّأ فون هايك بفشل التخطيط الاشتراكي لأنّ الدولة الاشتراكيّة، في جهدها التخطيطي، سوف تُخفق في الحصول على المعلومات الاقتصاديّة، بخاصة منها المعلومات عن الأسعار، وهي المعلومات التي لا غنًى عنها لكلّ عملية تخطيط. وتكهّن أنّ تلك الدول سوف تُخفق في مهمّة التخطيط تحديدًا بسبب تغييبها الأسواق أو تحجيمها. فلا يلبث أن ينعكس هذا التغييب وذاك التحجيم سلبًا على التخطيط ذاته. واعتبر فون هايك أنّ غياب نظامٍ للتسعير يشكّل الخطأ القاتل للاشتراكيّة. من هنا كان يرى أنّ القرارات غير المركزة والسوقَ الحرّة هما ما يلائم الاقتصادَ الحديثَ المركّب وشديد التعقيد.

وهذا ما قاد فون هايك إلى القول باستحالة الملاءمة بين مبدأ السوق ومبدأ تدخّل الدولة في الاقتصاد، مهما كان هذا التدخل جزئيًّا أو محدودًا، فما من حلّ وسط بين الاقتصاد الحرّ والاشتراكيّة. إذ لا يعقلُ وجودُ بلد يحمل مقدارًا محدودًا من الاشتراكيّة، ذلك أنّ هذه الأخيرة لن تلبث أن تمدّ أذرعتها لتشمل المجتمعَ كلَّه. من هنا كانت معارضةُ فون هايك لمقترحات جون مايناردكينز عن تدخّل الدولة في الدورة الاقتصاديّة لتصحيح اختلالات السوق ولَجْم دوريّة وشموليّة الأزمات الرأسماليّة. ومن هنا أيضًا معارضتُه نظريّةَ اشتراكيّة السوق التي طرحها الاقتصادي المجَري أوسكار لانجه في امتداد الموجة الإصلاحيّة التي اجتاحت أوروبا الشرقيّة في الستينيّات.

في الثلاثينيّات، نشب سجالٌ حادّ بين فون هايك وكينز اعتبر الكثيرون أنّ فون هايك خرج منه مهزومًا شرّ هزيمة أمام الرجل الذي وُصِف بأنّه «منقذ الرأسماليّة». فانكفأ فون هايك أمام صعود الاشتراكيّة واكتساح الكينزيّة ودولة الرعاية والرأسماليّة الاجتماعيّة، معتصمًا بفلسفته المحافِظة، متمسّكًا بليبراليّة كلاسيكيّة لا تساوِم ولا تهادِن.

فلسفيًّا، ينتمي فون هايك إلى المدرسة الناقدة للّعقلانيّة. ناهض عصرَ التنوير الذي رأى فيه لحظةً مدمّرة من لحظات العقل البشري، وشدّد على أنّ من يتهدّد البشرية ليسوا اللاعقلانيين المهووسين الذين يعملون على تدمير العالم وإنما هم العقلانيون الذين يحاولون، عن سابق تصوّر وتصميم، هندسةَ العالم الحديث وفق منظومات عقلانيّة، فيقيّدون البشريّة بقيود من صُنعها ويُودون بها إلى التهلكة. ويضع فون هايك في خانة هذه العقلانية الإيديولوجيّات والأنظمة الفاشيّة والشيوعيّة على حدٍّ سواء.

ويُقيم فون هايك صلة مباشرة بين التخطيط الاقتصادي، بما هو أحد تجلّيات النزعة العقلانيّة لهندسة العالم، وبين التوتاليتاريّة فلا يعتبر التوتاليتاريّة انحرافًا في الاشتراكيّة بل يرى فيها عنصرًا من عناصرها المكوّنة. وهو يذهب هنا بالفكر الليبرالي إلى نهاياته المنطقية في التأكيد على أنّ أيّ تدخّل للدولة في الاقتصاد والتخطيط سوف يستتبع حكمًا، المركزيّةَ والأوامريّةَ، وهما على الصعيد السياسي صنوان للديكتاتوريّة والتوتاليتاريّة، لأنّ هذه وتلك تضعان سلطات استثنائية في يد القلّة وتقذفان بالأقل كفاءةً والأكثر فسادًا إلى فوق، إلى مركز القرار.

في وجه العقلانيّة، يضع فون هايك نظريةً تقول إنّ النظام المجتمعي إنّما هو نظامٌ قائمٌ على العفويّة التي هي نتاج نوازعَ واتّجاهاتٍ لا مقاصدَ فيها ولا تدبير. بمعنى آخر، يضع فون هايك «عفويّة» السوق في مواجهة عقلانيّة التخطيط الاقتصادي. وقد أولى عناية خاصّة لدراسة القانون وخلُص منها إلى أنّ القواعد القانونيّة والسلوكيّة إنّما تنبثق انبثاقًا عفويًّا في المجتمعات. فأبَان كيف أنّ القانون العُرفي ينبثق من معارف وعادات اختُزنتْ واختَمرتْ بفعل تاريخ طويل من التجربة والخطأ. وخلص إلى أنّ السوق، مثلُها مَثلُ القانون، إنما هي «نظامٌ» عفوي، أي حصيلة العمل والممارسة الإنسانيّين، وليست صادرة بأيّ حال عن أيّ تصميمٍ إنساني.

يرى فون هايك إلى الأخلاق من منظار مبدأ العفويّة ذاتِه، فالأخلاق هي أيضًا مجرّدة من أيّ تصميم وقصد، أو هكذا يجب أن تكون. وهو بذلك من القائلين بالحياد الأخلاقي للسوق. فيتميّز في ذلك عن تيّارَين في الليبراليّة ذاتها. يقول الواحد إنّ الأخلاق القويمة هي التي تَنتج من السوق، مثال عليه المفكّر البريطاني المحافظ إدموند بيرك في قوله «إنّ قوانين التجارة هي قوانين الطبيعة وهي بالتالي قوانينُ الله». ويقول التيّار الآخر إنّ آليّات السوق تنجم عنها فوارقُ تتنافى مع ما يعتبره الكثيرون قيمًا أخلاقيّة مُجْمعًا عليها إنسانيًّا. وهذا ما يستدعي ترشيدًا إنسانيًّا واعيًا لتلك الآليّات غالبًا ما يكون عن طريق تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

يقف فون هايك في مواجهة كلا التيّارَين. لا ينفي أنّه يجب على الأفراد أن يسلكوا سلوكًا قويمًا وأخلاقيًّا، إلا أنّه يرى أنّ مثل هذا السلوك يقوم لذاته وليس لأيّ نفعٍ قد يؤدّيه للآخرين. فالنفع الذي قد يصيب الآخرين جرّاءَ السلوك الأخلاقي للأفراد لم يخطّط له هؤلاء الأفراد بل هم غافلون عن نتائجه معظمَ الأحيان. فتكون حصيلةُ أفعالهم حياديّةً من الناحية الأخلاقيّة لأنّها مجرّدة من المقاصد «فلا يمكن وصفُ النتيجة الإجماليّة بأنّها عادلة أو غير عادلة» على حدّ تعبيره.


ما هي
النيو
ليبرا
لية؟





بعبارة أخرى، فإنّ الحياد الأخلاقي للسوق هو نظير الحياد الأخلاقي لسلوك الأفراد ونتائجِه في آن.

نقض العدالة الاجتماعيّة

يعيّن فون هايك الحرّيةَ الفرديّة بما هي القيمةُ الأساسُ في نظامه الفكري فيواجه بين الحرية من جهةٍ والعدالة والمساواة من جهةٍ أخرى، فالأولى هي مضمونُ الحضارة الغربيّة، التي يعرّفها حصرًا بأنّها تلك الحضارة التي نجمتْ عن ولادة ونمو الفرد ونمو الفرديّة، فيما تنتمي القيمتان الثانيتان العدالة والمساواة إلى صنف الغرائز البدائيّة الموروثة، بل هما ضربٌ من ضروب البربريّة. ولم يكن للحضارة أن تقوم أصلاً حسب رأيه إلا بعد أن تحرّرتْ من تلك الغرائز عبر الانتقال إلى السوق، حاضنةً الأفرادَ الأحرارَ.

وقد خَصّص فون هايك الجزء الثاني من ثلاثيّته «القانون والتشريع والحرّية» لنقض مفهوم العدالة الاجتماعيّة تحت عنوان «سراب العدالة الاجتماعيّة» (١٩٧٦). وهو لم يكتفِ بنعته العدالةَ الاجتماعيّةَ على أنّها سرابٌ ووهْمٌ بل كال لها تهمًا من عيار أنّها «عبارة فارغة» و«مفهومٌ مشبوهٌ من الناحية الفكريّة». الاتهام الاستخباراتي الأخير يثير الاستغراب. ذلك أنه يذكّر بالتّهم التي تَسوقها عادةً أجهزةُ الرقابة الأيديولوجيّة في الأنظمة التي يعتبر فون هايك نفسَه في طليعة مناهضيها.

لم يكتفِ بنعته العدالةَ الاجتماعيّةَ بـ«السراب والوهم» بل اتهمها بأنها «عبارة فارغة» و«مفهومٌ مشبوهٌ من الناحية الفكريّة»

ومهما يكن، فحين نتعمّق في قراءة نصّ فون هايك، نكتشف أنّ العدالة الاجتماعيّة، عبارةً ومفهومًا، ليست بلا معنى على الإطلاق طالما أنّ الكاتب ذاته يَنسب إليها عراقةً تاريخيّة تعود إلى طفولة البشريّة أي إلى المجتمعات «البدائيّة» لما قبل عشرة آلاف سنة من عمر البشرية. لماذا قبل عشرة آلاف سنة من عمر البشرية؟ لأنّه التاريخ الذي يعيّنه فون هايك لولادة مفاهيم وممارسات السوق والمنافسة الحرّة والمجتمع الحرّ والملكيّة الفرديّة وسواها من المفاهيم والممارسات التي مهّدت للرأسماليّة الحديثة. غنيٌّ عن القول إنّ مدى الدقّة التاريخيّة لهذا التعيين مشكوكٌ فيه إلى أبعد حدّ.

أين الوهمُ والسراب في مفهوم العدالة الاجتماعيّة؟

يقول فون هايك إنه قضى سحابة عقدٍ من الزمن يتبحّر في مفهوم العدالة الاجتماعيّة فتوصّل إلى أنّ العبارة التي ينعتها بأنّ «لا معنى لها»، لها معنًى واحدٌ على الأقل هو «العدالة التوزيعيّة»، على أنّ تلك العدالة التوزيعيّة هي أقرب في رأيه إلى الغريزة منها إلى المفهوم، تحدّرتْ إلينا من المجتمعات البدائيّة حيث كان البشرُ يعيشون في زمَرٍ صغيرةٍ تعتمد الصيدَ وتتقاسم الطعام، تتألّف كل زمرةٍ ممّا لا يزيد على خمسين فردًا يخضعون لنظام صارم ضمن الأراضي المشتركة المحميّة التي تسيطر عليها الزمرة.

«في تلك الزمرة الصائدة، والحديث هنا عن الذكور فحسب، كانت المطاردة الاجتماعيّةُ لطريدةٍ معيّنة، ماديّةً، مرئيّة بقيادة رئيس، تشكّل رمزًا لاستمراريّة الزمرة التي كانت توزّع حصصًا من الفريسة على أفرادها وفقًا لأهميّة كل واحدٍ منهم بالنسبة إلى بقاء الجماعة».

يؤكّد فون هايك إذًا على الأصل الغريزي الطبيعي للعدالة الاجتماعيّة، مختزلاً إيّاها إلى العدالة التوزيعيّة، وذلك تمييزًا لها من الأصل الثقافي الحضاري للسوق. ومع أنّ غرائز العدالة التوزيعيّة أسبقُ تاريخيًّا من السوق، إلّا أنها لم تترك أيّ أثر في السوق أو الحضارة الإنسانيّة. ها هو يقول عن قيم ومشاعر ذلك المجتمع البدائي:

«والراجحُ جدًّا أنّ الكثير من المشاعر الأخلاقيّة التي اكتُسبت حينئذٍ [إبّان الحقبة البدائيّة] لم تنتقل من طريق الثقافة من خلال التعلّم والمحاكاة بل انقلبتْ إلى مشاعر فطريّة وانتقلت من خلال الوراثة».

ويخلُص فون هايك إلى أنّ الخروج من ذلك المجتمع البدائي المشاعي كان شرطُه مغادرة أعداد متزايدة من البشر لتلك المبادئ في العدالة التوزيعيّة التي كانت سببًا في بقاء الجماعات القديمة موحّدةً ومتماسكة وبالتالي متخلّفة وبربريّة.

فليتصوّر القارئ هذه البهلوانيّة التاريخيّة: مشاعر بدائيّة تبقى على حالها، بما هي مشاعرُ فطريّة وتنتقل بالوراثة، فيما مشاعر أقلُّ بدائيّةً، وأحدثُ تاريخيًّا، تتحوّل فجأة إلى قيمٍ ثقافيّة! لماذا؟

الحريّة ضدّ العدالة والمساواة

لمزيدٍ من توضيح فكرة فون هايك، لا بدّ من هذه الملاحظات:

أولاً، إذ يشدّد فون هايك على الأصل الطبيعي للعدالة الاجتماعيّة، فهو يشذّ في ذلك عن العدد الأكبر من مبرّري اللاعدالة واللامساواة بين البشر، قديمهم والحديث. فهؤلاء يذهبون عادةً إلى أنّ التفاوت بين البشر أصلٌ طبيعي فيهم أو

هو ناجمٌ عن مشيئة ربانيّة. في الفكر المحلي، يقول ميشال شيحا إن العدالةَ الاجتماعيّة مستحيلة بين البشر لأنهم ليسوا متساوين من حيث «طبيعتهم» ذاتها[٢]. وإذا كان شيحا يعزو اللامساواةَ إلى «الطبيعة» فإنّ هناك من يعزوها إلى الطبيعة والمشيئة الإلهية معًا. هذا هو مؤسس حزب الكتائب اللبناني الشيخ بيار الجميّل (توفي عام ١٩٨٤)، يُنكر إمكانيّة تحقيق العدالة والمساواة على هذه الأرض الفانية، فيما يعلّلنا، على الأقلّ، بإمكانيّة تحقيقهما في الدنيا الآخرة.

اللعبة التي تفسّر عملَ السوق عند فون هايك هي لعبة «الكاتالاكتيّة» التي تَعني المقايضة والتبادل وتعني أيضًا «القبول ضمن الجماعة» و«تحويل العدوّ إلى صديق»

ردًّا على سؤال عمّا إذا كانت الفروق الاجتماعيّة قد لعبتْ دورًا ما في تفجير الحرب الأهلية اللبنانية، عام ١٩٧٥، يحسم رئيس حزب الكتائب البحث باقتضاب معبّر: «المساواة الاجتماعيّة ليست موجودة إلا في الجنّة»[٣]. كييبي دي ليانو جنرال انقلابي عيّنه الجنرال فرانكو حاكمًا على الأندلس إبّان الحرب الأهلية الإسبانيّة (١٩٣٦-١٩٣٩)، وفي ما عدا قسوته المشهورة ومجازره النموذجيّة الردعيّة، فللجنرال في مسألة المساواة بين البشر قولٌ مأثور:

«إنّ المساواة الاجتماعيّة كلمةٌ فارغة، انظروا إلى عمل الطبيعة وراقبوا ما خلقه الربّ، تجدوا أنّه لا يوجد شيئان متساويان. إنّ المساواة بين البشر أمرٌ محال»[٤].

من جهةٍ أخرى، تشكّل الداروينيّةُ الاجتماعيّة أيْ محاولة تطبيق القوانين الطبيعيّة التي اكتشفها العالِم الطبيعي شارلز داروين على الاجتماع الإنساني الذروةَ التي بلغها الفكر اليميني الذي يعتبر آليّات السوق والمنافسةَ قيمًا اجتماعيّة وأخلاقيّة بذاتها. وفق هذا المذهب، تصير المنافسةُ الاقتصاديّة هي النظير البشري للصراع من أجل البقاء الذي هو القانون الأول في عالم الطبيعة، حسب داروين. فتتكرّس المنافسة بين البشر بما هي قانونٌ أسّ من قوانين الطبيعة لا مندوحةَ منه. ومثلما أنّ الطبيعة تؤمّن البقاء للأقوى من الأجناس الطبيعيّة، وتؤدّي إلى موت واندثار الأضعف، كذلك الأمر في الاجتماع الإنساني. «إنّ الطبيعة تمنح مكافآتها للأقوى» يقول أحد أبرز دعاة هذا المذهب، الأميركي وليام غراهام صومر (١٨٤٠-١٩١٠) الذي يبني كلَّ مذهبه على إقامة التضادّ الكامل بين الحريّة والمساواة.

ويعرّف صومر الحريّة على أنّها تَوافُر الأمان الذي يسمح للفرد بأن يتصرّف بمنتوج عمله بالطريقة التي يراها مناسبة، وإذا كان يُماهي بين الحريّة والعدالة، إلا أنّه يميّز تمييزًا قاطعًا بين العدالة والمساواة، فيرى أنّ العدالة إنّما تقوم على تنمية اللامساواة والفروقات بين البشر، لا العكس كما هو شائع، فيقول إنّ الملكيّة الفرديّة، وهي أبرز تجلٍّ من تجلّيات الحريّة الفرديّة عنده، تولّد الفوارقَ الاجتماعيّة على نحو مستمر. من هنا فإنّ السعيَ إلى تقليص تلك الفوارق الاجتماعيّة لا يؤدّي إلى تشجيع الأضعف والأسوأ بين أفراد المجتمع، أي إلى السعي لمعاكسة قوانين الطبيعة ذاتها. وهكذا فإنّ صومر ودعاةَ الداروينيّة الاجتماعيّة لا يكتفون بالدفاع عن اللامساواة بين البشر وإنّما هم يدعون كذلك إلى تنمية اللامساواة بينهم، ويخلُص صومر في ذلك إلى المعادلة الآتية:

«الحريّة + اللامساواة = البقاء للأفضل»، لا «الحرية + المساواة = البقاء للأضعف والأسوأ» في الحالة **الأولى**، حالة تنمية اللامساواة، يندفع المجتمعُ إلى أمام ويجري تشجيع أفضل عناصره من الأفراد، أمّا في الحالة الثانية، حالة السعي إلى المساواة، فينحدر المجتمع وينحطّ ويجري تشجيع الأضعف، والأسوأ بين أعضائه.

ثانيًا، في نقده العدالةَ الاجتماعيّة بما هي عدالة توزيعيّة أي بما هي نظامٌ قيَمي من توزيع السلع والمنافع بين أفراد جماعة معيّنة يستبقي فون هايك من العدالة التوزيعيّة قاعدةً واحدة هي قاعدة «الأجر المماثل للعمل المماثل». إلا أنه يؤكّد أنّ «المنافسة الحرّة» قد تكفّلتْ بتطبيق تلك القاعدة وتحقيقها كما بين الذكور والإناث.

ثالثًا، يضع فون هايك في مواجهة العدالة الاجتماعيّة، الصادرة عن المجتمعات البدائيّة والمنتقلة إلينا بالفطرة والوراثة، مفهومَ السوق الذي يعتبره ركيزةَ الحضارة الحديثة. ويجري توطين المفهوم، كما العادة في التقليد الفكري الغربي، بالبحث عن أصولٍ له في الحضارة الإغريقيّة. واللعبة التي تفسّر عملَ السوق عند فون هايك هي لعبة «الكاتالاكتيّة» التي تَعني المقايضة والتبادل وتعني أيضًا «القبول ضمن الجماعة» و«تحويل العدوّ إلى صديق». غيرَ أنّ أكثر ما يثير اهتمام فون هايك في لعبة «الكاتالاكتيّة» هو مفردةُ «اللعبة» التي يتبنّى تعريفَها القاموسي بأنّها «مباراة تجري وفق قواعد يفترض أنْ تتوافرَ فيها المهارةُ والقوّة والحظّ». ولعبة السوق لعبةٌ لا تقيم كبيرَ وزنٍ للعدالة ولا لتلبية احتياجات أو استحقاقات الأفراد بل إلى العكس تمامًا مما تدفع إليه العدالة التوزيعيّة، أي أنها تدفع كلّ لاعب من اللاعبين إلى تقديم أكبر رهانٍ ممكن فيضاعف المبلغَ الذي قد يحظى منه بحصة غير أكيدة من

٢ انظر: ميشال شيحا، «**موضوعات في الاقتصاد اللبناني**» *Propos d'Economie Libanaise*، ١٩٦٥، ص ٢٠٣، و«**محاولات**» *Essais* الجزء الاول، ١٩٥٠، ص١٧٥.

٣ «السفير»، ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٤

٤ Ronald Fraser, *Blood of Spain: The Experience of Civil War, 1936- 1939*, London, 1981, p. 273.



دورات دولاب السوق. ومن خلال تلك الرهانات، ومضاعفة المبالغ التي يجنيها هؤلاء الأفراد، تندفع الموارد الاقتصاديّة إلى «تحقيق المساهمة الفضلى في هذا الرهان الذي يأخذ منه كلٌّ واحد نصيبَه». فتزيد من الإنتاج الذي يسمح بتزايد عدد السكان ويسمح أخيرًا بتحقيق المجتمع المنفتح وحريّة الأفراد. هذا هو مجتمع الازدهار الجديدُ الذي «يرفض قبوله البرابرةُ غيرُ المتمدّنين في أوساطنا، هؤلاء الذين يسمّون أنفسهم «مُبعدين»، على رغم أنّهم لا يزالون يطالبون بمنافعه كلّها».

باختصار، يقسّم فون هايك البشرَ الحاليّين بين برابرةٍ جُدد، هم ورثة تقاليد بل قلْ غرائز العدالة التوزيعيّة، وبين متحضّرين، هم المنافحون عن مفهوم السوق، حاضنة الأفراد الأحرار، أي منتجة الفوارق والتمايزات الاجتماعيّة.

هل الرأسماليّة وليدةُ العفويّة؟

يقع فون هايك في تناقض بديهي منذ انطلاقة فكره، فإذا كانت العدالة التوزيعيّة هي أقدمُ غريزةٍ بشريّةٍ تنتقل بالوراثة والسّليقة إلينا، فحريّ به أن يؤيّدها بما هي أجلى تعبير عمّا يعتبره عفويّةَ النظام الاجتماعي. علمًا أنّ القول إنّ مشاعر وغرائز إنسانيّة تنتقل وراثيًّا بواسطة «الجينات» أمرٌ يحتاج إلى براهينَ علميّة عديدة ليصير مقنعًا أو حاسمًا. ولكن فلنفترضْ جدلاً أنّها تفعل ذلك، فكان الأحرى بفون هايك، وهو صاحب النظرية العفوية في سلوك البشر وقوانينهم، أن يكون بالتالي أكثر انحيازًا إلى تلك الغرائز منه إلى المركّبات الثقافيّة المولّدة والمصنوعة.

مهما يكن في تمرين فون هايك الباهت في الأنثروبولوجيا التاريخيّة، يبدو التاريخُ منقسمًا إلى حقبتين: حقبة الزمرة الصائدة زمن العدالة التوزيعيّة/ حقبة لعبة «الكاتالاكتيّة» أي حقبة السوق. سوف نضرب صفحًا عن خرافيّة المرجعيّة الإغريقيّة. فقد صار أمرًا مألوفًا في التقليد الغربي أن يُنسب إليها كلّ شيءٍ ولا شيء. ونضرب أيضًا صفحًا عن الاستهتار التاريخي: في مقابل شكلٍ من التنظيم الاجتماعي (الزمرة الصائدة أو القانصة) يضع مفكّرنا الاقتصادي لعبةً إغريقية! وبالطبع، لن نتوقّف أكثر من ذلك لنناقش هذا التحقيب بما هو تحقيب تاريخي اقتصادي جدي. نكتفي بالقول إنّه يغفل مسألةً مركزيّة. فإذا كانت فكرة العدالة الاجتماعيّة هي أقدم أفكار البشريّة، وإذا كانت تعود إلى فترةٍ تزيد على عشرة آلاف سنة، فكيف يفسّر لنا منظوماتٍ فكريّةً وحضاراتٍ بأكملها لاحقة عليها وأخصّ منها الديانات؟ والمعروف أنّ مرجعيّة الديانات قائمة كلّها على الوعد بالمساواة بين البشر. والديانات، إذا لم تكن دومًا قويّة من حيث فكرةُ الحريّة فإنّها تبشّر جميعًا بفكرة المساواة بشكلٍ أو بآخر، أكانت المساواة بين المؤمنين أم المساواة في الجنّة. والديانات هي بذلك أرقى تعبيرٍ عمّا يسمّيه ماركس «ترسّب المساواة عبر العصور». وهي تثير كلُّها السؤال الآتي: المساواة بين مَن ومَن؟ والمساواة أين؟ في جنة الشيخ بيار الجميّل السماوية أم على هذه الأرض الفانية؟

إذا عُدنا إلى التاريخ، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية في وجه لا تاريخيّة تحقيب فون هايك للسوق الرأسماليّة.

أولاً، يتغافل فون هايك على نحو مذهل عن واقع الرأسماليّة الصناعيّة القائمةِ على المنافسة الحرّة والملكيّة الفرديّة، فهذه لم تكن قطّ وليدةً عفويّةً لآليّات السوق الحرّة. ولا هي قامت على مبدأ تمرّد الأفراد أو استقلاليّتهم، إنّما قامت على مزج تلك الآليّات مع دوافعَ وحوافزَ لا علاقةَ لها البتّةَ بآليّات السوق إنما بالأخلاق البروتستانتيّة: الامتناع عن الإشباع المباشر للحاجات، إعلاء قيمة العمل الشاقّ، الثقة والواجب العائلي.

ثانيًا، إنّ كلّ ثورة برجوازيّة في محاولاتها دفعَ الرأسماليّة إلى نهاياتها المنطقيّة، أطلقتْ أفكارًا ومفاهيمَ تجاوزت الرأسماليّة في تصوّرها للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع. وقد كانت تأكيدًا لأفكار ومفاهيم مرتبطة بفكرة المساواة. وهذا يعني بوضوحٍ أكبر أنّ الأفكار الحديثة عن العدالة الاجتماعيّة والمساواة ليست تكرارًا لأفكار «غريزيّة» سابقة وإنّما هي نتاجٌ ثقافي لعصر الأنوار ونتاجٌ اقتصادي اجتماعي قيَمي للثورة الصناعيّة والرأسماليّة نفسِها.

بيانُ الأمر بوضوح في الثورتين الإنكليزيّة (١٦٤٠) والفرنسيّة الكبرى (١٧٨٩) وقد حاولتْ كلتاهما الجمع بين مبدأَي الحريّة والمساواة. ارتكزت الأولى على قاعدةٍ شعبيّةٍ عبّرت عنها الدعواتُ البيوريتانيّة [الطهرانيّة] الجذريّة، شبْه الشيوعيّة، التي حمَلها دعاةُ المساواة السياسيّة والاقتراعِ الشعبي العامّ من أمثال «التسوويّين» Levellers ودُعاة النزعة التوزيعيّة، وكان المقصود بها آنذاك التوزيعَ المتساوي للأرض للذين يَفلحونها، أمثال «الحفّارون» Diggers. ولم يكن دعاةُ كلتا الدعوتين ينتمون إلى الزُّمَر الصاعدة، وإنّما كانوا ينتمون إلى حقبة تاريخيّة أرقى هي الحقبةُ الزراعيّة والحِرَفيّة. ولقد تولّت ديكتاتوريّةُ كرومويل اضطهادَ هذين المذهبَين وتطهيرَ الثورة منهما لكي يستتبَّ للبرجوازيّة الحكمُ. وإذا كانت الجمهوريّة البريطانيّة ما لبثت أن سقطت بسرعةٍ واستُعيدت الملكيّة المقيّدة ثم الملكيّة الدستوريّة، فإنّ المطالبَ الأساسيّة لتلك الثورة، وفي مقدّمتها مطالب الديموقراطيّة، ما لبثت أن حملتها الحركاتُ العمّالية والشعبيّة: حقّ الاقتراع العامّ (في مقابل تقييده بقيود الملكيّة، الماليّة منها والعقاريّة) والأرض لمن يفلحُها، وتكافؤ الفرص، إلخ.


NEOLIBERAL
NEOCRIMINAL



والأمر ذاتُه يقال عن الثورة الفرنسيّة الكبرى التي رفعت شعارَي الحريّة والمساواة معًا. لكنّها رفضت الاعتراف بحقوق الجمهور الذي صنع الثورة وخصوصًا العمّال والحرفيّين في التنظيم النقابي، فانحصرت في قيادتها النخبةُ اليعقوبيّة وما أورثها ذلك من فترةٍ إرهابيّة أدّت إلى سقوط الثورة برمّتها بعدَ لا أكثر من خمس سنوات على قيامها. ووفق المنطق ذاته، اقتضى الأمرُ في فرنسا لا أقلَّ من ثلاث ثورات شعبيّة كبرى في ١٨٣٠ و١٨٤٨ و١٨٧١ حتى يقوم النظامُ الجمهوري ويتوطّدَ وتتحوّل شعاراتُ الجمهوريّة إلى «حريّة، مساواة، أخوّة». وكانت إضافةُ هذا الشعار الثالث والأخير بمثابة التسوية بين دعاة الحريّة البرجوازيّين وبين دعاة المساواة المعبّرين عن الفئات الأكثر راديكاليّةً من الشعب.

فلا عَجبَ على الإطلاق أن تكون الثورات المسمّاةُ برجوازيّةً قد شكّلت تراثًا مشتركًا لكلٍّ من الديموقراطيّة البرجوازيّة من جهةٍ والاشتراكيّة والشيوعيّة من جهةٍ أخرى، لأنّها، بما هي ثورات، لم تكتفِ بالإجابة عن أسئلة الحاضر، حاضرِها، بل عبّرت عن نزوعٍ ألفيٍّ إلى حياةٍ أخرى واستشرفت إمكانَ مجتمعٍ آخرَ في المستقبَل.

وبمعنى ما، كان إدموند بيرك، كبيرُ المفكّرين المحافظين البريطانيّين، محقًّا إذْ رفض اعتبارَ الثورة الفرنسيّة ثورةً في خدمة البرجوازيّة محذّرًا من أنّها سوف تحمل الضرر للتجارة والصناعة معًا. ذلك أنّه استشرف أنّ الثورة، في تصفيتها للمُلكيّة الإقطاعيّة، سوف تشجّع جميع المحرومين من المُلكيّة على إطاحة كلّ أشكال المُلكيّة بما فيها المُلكيّة الفرديّة الرأسمالية.

الكازينو محلّ السوق

للوهلة الأولى يبدو وكأنّ فون هايك، في مفهومه للكاتالاكتيّة، يكرّر مفهومًا معروفًا في الليبراليّة الكلاسيكيّة هو مفهوم «اليد الذهبيّة» لآدم سميث، تلك «اليد» التي تعمل على تعميم الازدهار من خلال السوق والمنافسة الحرّة. على أنّ الاستعارة التي يستخدمها فون هايك أكثرُ ملاءمة للاقتصاد العالمي الحالي، والحال أنّ فون هايك، حتى وهو يعود إلى آدم سميث، يتغافل عن المآل الرئيسي لنظام هذا الأخير. رأى آدم سميث أنّه في ظروفٍ من الحريّة الكاملة (الشفافيّة الكاملة للسوق والمنافسة المتكافئة بين العاملين فيها) تُنتج السوقُ المساواةَ الكاملةَ بين أفرادها، أي تعيد التوزيعَ التلقائي بين الشرائح الاجتماعيّة المختلفة فيعمّ الازدهارُ والرفاهُ للجميع. والحال أنّه لم يتبيّن فقط في التجربة التاريخيّة أنّ هذه السوقَ المثاليّةَ لا وجودَ لها لأنّ العاملين فيها يدخلونها وهم يتمتّعون بمواقعَ وقدرات ماديّة متفاوتة، وإنّما تبيّن أيضًا أنّ المنافسة، وإن بدأت على مقدارٍ ما من التكافؤ، لا تلبَث أن تؤولَ إلى الاحتكار أي إلى تحكّم القلّة المتزايد بالكثرة واقتطاع الأولى حصصًا متناميةً من السوق وأكلِ القوي للضعيف وما ينجم عنه بالضرورة من الفوارق الاجتماعيّة الشاسعة والتباينات.

اللافت في محاججة فون هايك أنّه يستبعد ما قصَدَه سميث من أنّ المنافسة في السوق تؤدّي إلى تعميم الازدهار والتوزيع العادل للعائدات على الجميع، أي أنّه يستبعد حقيقة أنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة ذاتها تزعم أنّها توفّر في نهاية المطاف، العدالةَ التوزيعيّة! وهذه الإطاحة بمآلِ فكر آدم سميث باتت الجامعَ المشتركَ بين جميع النيوليبراليّين. فتجدُه يستبدل سوق سميث بكازينو ألعاب المَيسر. وبينهما فوارقُ أساسيّة ليس أقلّها أنّ السوق التي يتحدّث عنها سميث هي سوق المنتجين بالدرجة الأولى فيما السوقُ التي يتصوّرها فون هايك هي أكثر فأكثر سوق المضاربات الريعيّة. وبديلاً من «اليد الذهبيّة» وهي صورة آدم سميث لآليّة السوق العجائبيّة التلقائية، لكنها قائمة على افتراض أنّ جميع المشاركين في السوق إنّما يعرفون أدنى تقلّب في الأسعار كما في العرض والطلب بديلاً من هذه «اليد الذهبيّة»، يقترح فون هايك دولاب الحظ الأعمى في الـ«يانصيب» أو قل دولاب «الروليت» الذي لا يقلّ عنه عمًى، في ألعاب الميسر والقمار. تخسر إذًا أنت لا تلعبُ، ذلك هو الشعار. ولكنْ لكي تلعب، عليك أن تمتلكَ ما يمكن المراهنةُ به.

وهذا هو المعنى الوحيد لأخذ فون هايك اللعبَ نموذجًا لترسيمته النيوليبراليّة القائمة على ثلاثيّة المهارة والقوّة والحظ. وهو القائل إنّ «السوق اللعبة»، أو لعبة السوق، تدفع كلّ لاعبٍ من اللاعبين إلى تقديم أكبر رهانٍ ممكنٍ فيضاعف المبلغَ الذي قد يحظى منه بحصّةٍ غيرِ أكيدة من دوَران دولاب السوق. ومن خلال تلك الرهانات، ومضاعفة المبالغ التي يجنيها هؤلاء الأفراد، تندفع المواردُ الاقتصاديّة إلى «تحقيق المساهمة الفضلى في هذا الرهان الذي يأخذ منه كلُّ واحدٍ نصيبَه».

بإيجاز، ما يبرّره فون هايك هو المضاربةُ الماليّة، حيث الرهاناتُ الكبيرةُ والخسائرُ أكبر لمَن يملك أن يخسرَ ليربح. فلكي تخسر، عليك أن تملك ما يمكن خسرانُه. هكذا، ففي العام ١٩٩٤، ربح السيّد سورس مليار دولار في اليوم الواحد، وبعد ذلك بثلاث سنوات أعلن سورس نفسه خسارته مليارًا ونيّفًا من الدولارات في يومٍ واحد أيضًا. والطريف أنه علّق على ذلك بالقول إنّ خسارته إنّما تؤكّد وجود عدالة إلهيّة!

الأجرُ المتساوي للعمل المتساوي

نظنّنا بيّنا كيف أنّ إنتاج الأفراد الأحرار، الذي يعزوه فون هايك إلى عفويّة السوق، إنما هو نتيجة القصد والإرادة البشريّين. نعني القصد والإرادة اللّتين عبّرت عنهما الثورات، وهي الأكثر تقصّدًا وإرادويّة بين النشاطات.

الأمر ذاتُه ينطبق على مسألة الأجر المتساوي للعمل المتساوي، فالواقع أنّ الكاتب يجافي التجربةَ التاريخيّة أيّما مجافاة في ادّعائه أنّ القوانين العفويّة للسوق حقّقت الأجر المتساوي للعمل المتساوي. فكلّ شيء في التجربة التاريخية يثبت أنّ النضالات النقابية والنسويّة والسياسيّة هي التي فَرضت، على مرّ عقودٍ من الزمن، حتى لا نقول على امتداد القرون، تماثُلَ الأجور بين الذكور الذين يؤدّون عملاً متماثلاً كما فرضتْ التحسين التدريجي والمطّردَ لأجور الإناث بحيث باتت تساوي أجور الذكور في ميادين عملٍ محدودة وفي عددٍ محدود من الدول الصناعيّة المتقدّمة.

وليس سرًّا أنّ تحقيق التماثُل الأخير لا يزال غايةً ترتجى في القسم الأكبر من المجتمعات عبر العالم، وليس سرًّا البتّة أنّ الرأسماليّة كانت ولا تزال تقاوم فرْضَ الأجر المتساوي للعمل المتساوي وتتحايل عليه بألف طريقةٍ وطريقة. وهذا عكس ما يدّعيه فون هايك تمامًا، فالإناث ما زلن يشكّلن، في الغالبية الساحقة من الحالات، أيديَ عاملةً رخيصةً يلجأ إليها أربابُ العمل بانتظامٍ في بحثهم الدائم عن خفْض الأجور وأكلاف الإنتاج سعيًا وراءَ تعظيم الأرباح، وهو القانون الحديدي للرأسماليّة. وللتأكد من ذلك، ما علينا إلّا النظرُ في الاتجاهات الجديدة للعولمة، أعني تفريعَ الإنتاج بنقل العمليّات الإنتاجيّة المتطلّبة استخدامًا مكثفًا لليد العاملة إلى البلدان حيث العمالةُ الرخيصة. وفي تلك البلدان، يشكّل عمل النساء المنزلي «على القطعة» حيّزًا هامًّا من عمليّة التفريع هذه. حيث لا أجور ثابتة ولا تعويضات عائليّة ولا ضمانات اجتماعيّة ولا نقابات عمّاليّة ولا مَن يطالبون أو يُضرِبون. ما معنى ذلك؟ إنّه يعني أنّ السوق في ظلّ رأسماليّة المنافسة الحرّة الحاليّة، تميل، عفويًّا، للتفلّت الدائم من تحقيق تماثُل الأجور بين الذكور أنفسهم وهي تميل تأكيدًا إلى التفلّت الدائم من تحقيق تماثُل الأجور بين الذكور والإناث.

بعبارة أخرى إنّ العامل الذي فرَضَ التماثل في الأجور للأعمال المتساوية ليس هو الآليّة العفويّة للسوق والمنافسة الحرّة بين الأفراد وإنما هو التدخّل الواعي والعملي للبشر أنفسهم. أي أنّ تلك المساواةَ قد فرضتْها، حيث هي تحقّقت، عواملُ وضغوطٌ جاءت من خارج حَومة السوق بل جاءت بالضدّ من منطق السوق و«المنافسة الحرّة» فأمْلت تعديلاتٍ أساسيّةً على منطق هذه وتلك.

عودة إلى المعرفة

في عودةٍ إلى مسألة المعرفة، يبدو لنا أنّ الوهمَ ليس كامنًا في مطلب العدالة الاجتماعيّة وإنّما كلّ الوهم، والتوهيم، هو في الادّعاء بأنّ السوقَ تؤمّن، بالسليقة، التكافؤَ في توزيع المعلومات والمعارف، حسبما يدّعي فون هايك. فمنذ أن انهار التصوّرُ المبسّط للسوق كما هو عند آدم سميث، والسوق شبكة من الآليّات بالغة التعقيد يكتنفُها المزيد والمزيد من الغموض. لن نخوض هنا في تحليل كارل ماركس اللامع لصنَميّة السلعة. ذلك أنّ تبريرَ فون هايك لرأسماليّة السوق يقع أصلاً ما دون مستوى التحليل الجادّ لآليّات السوق. ففي مطلع «نظريّته» يؤكّد أنّ نقطة الضعف القاتلة في الاشتراكيّة هي أنّ التخطيطَ يَحول دون التوصّل إلى معلومات اقتصاديّة دقيقة، وخصوصًا المعلومات عن الأسعار والعرض والطلب. نسارع إلى القول إنّ فون هايك قد أصاب هنا في تعيينه الاستباقي لإحدى مشكلات التخطيط المركزي الاشتراكي، وإحداها فقط، على أنّه فون هايك لا يلبث في دفاعه عن السوق، أن يغادر موقفه النقدي المعرفي هذا إذ يأخذ في تمجيد تلك السوق بما هي آليّة سحريّة عمياء، يوزّع «دولابها» حصصًا «غير أكيدة» و«غير متوقّعة» على اللاعبين الذين «يراهنون» فيها. وهو يغفل بالطبع أنّ تلك السوقَ تعود على أكثرية اللاعبين المراهنين بالخسائر الصافية!

ومهما يكن كيف يوفّق فون هايك بين نقده للاشتراكيّة، من **الموقع المعرفي** للاشتراكية وبين تبريره السحري للسوق الرأسماليّة. الحال أنّه لا يسعى إلى التوفيق.

هنا تنعقد اللاعقلانيّة مع توسّل العفويّة وأخيرًا وليس آخرًا مع تمجيد الحظّ والمصادفة إلى توليد تصويرٍ سحري صِرْف لعمل السوق: إنه السّحر في وجه المعرفة.

فلماذا نكلّف أنفسنا مشقّة تذكير فون هايك، وخصوصًا أتباعه ومريديه المعاصرين، بأنّنا نعيش زمن التكنولوجية المتقدّمة وثورةَ المعلوماتيّة وما يرافقهما ويميّزهما من تعاظم احتكار المعارف في الوقت الذي يتمّ فيه تعاظم استهلاكها!

نكتفي بالقول إنّ للكازينو العالميّ الذي يضعه فون هايك محلَّ السوق الليبراليّة التقليديّة، لغتَه الخاصّة، وهي أكثر اللغات انغلاقًا وغربةً عن بني البشر لا يكاد يُجيدها إلّا بضعةُ آلافٍ في أصقاع الأرض الأربعة. أفكّر فقط بلغة حركات الأيدي الصمّاء التي بها يتخاطب العاملون في البورصات العالميّة. فإذا كان هذا البُكم والصممُ هما مستقبل المعرفة في العالم المتعولم فعلى المعرفة السلام!



أخلاقيات السوق النيوليبرالية وحقوق الإنسان

جيسّيكا وايت

أستاذة جامعية تدرّس الفلسفة والقانون، في جامعة نيو ساوث وايلز، بريطانيا. يشمل عملها الفلسفة السياسية وتاريخ الأفكار والاقتصاد السياسي. آخر أعمالها «أخلاقيات السوق: حقوق الإنسان ونشوء النيوليبرالية»، دار Verso ٢٠١٩

في العام ١٩٩٢، سُئل ميلتون فريدمان، العالم الاقتصادي في «مدرسة شيكاغو»، عن الهدف الأصلي من «جمعية مون بيلرين» التي تأسست في العام ١٩٤٧، فأجاب: «لا شك في أن هدفها الأصلي كان الترويج لفلسفة كلاسيكية ليبرالية، أي اقتصاد حر، ومجتمع حر، اجتماعيًّا ومدنيًّا وفي مجال حقوق الإنسان». يبدو هذا الطرح لحقوق الإنسان خارج السياق وهو الصادر عن مفكّر وصف نظامَ الجنرال بينوشيه الاستبدادي في تشيلي على أنه معجزة اقتصادية وسياسية. فالرأي الغالب أنّ التأكيد النيوليبرالي على الأسواق المتنافسة وعلى التقشّف يتعارض بداهةً مع حقوق الإنسان.

على الرغم من ذلك، فإن كتابي الجديد «**أخلاقيات السوق: حقوق الإنسان وصعود النيوليبرالية**» يقدّم الحجة على أن موقف فريدمان يستحق أن يؤخذ على محمل الجد. يتتبّع الكتاب موقع حقوق الإنسان، المُتغافَل عنه، في الجهود النيوليبرالية لتحدّي الاشتراكية والديموقراطية الاجتماعية والتحرر من الاستعمار ابتداءً من أواسط القرن العشرين، ويسعى لتفسير لماذا صارت حقوق الإنسان الأيديولوجية المسيطرة في حقبةٍ اتّسمت بانهيار الطوباويات الثورية وسيادة الاعتقاد بأنه «لا يوجد بديل»، وفق عبارة مارغريت ثاتشر المقتضبة.

في محاولةٍ لفهم لماذا تبيَّن أنّ النيوليبرالية وحقوق الإنسان متوافقتان واحدتهما مع الأخرى إلى أبعد حدّ، لا بد من تحدّي النظرة الشائعة التي تقول إن النيوليبرالية مذهب عقلاني اقتصادي محض وحيادي أخلاقيًّا. أخذتُ عنوان كتاب «أخلاقيات السوق» عن النيوليبرالي النمساوي فريدريش هايك، مؤسس «جمعية مون بيلرين» وهو الذي حاجج بأنّ نظام السوق التنافسية يتطلّب إطارًا أخلاقيًّا يكرّس تراكم الثروة واللامساواة، ويروّج للمسؤولية الفردية والعائلية، ويضمن الخضوع للنتائج الموضوعية لمسار السوق على حساب السعي المتعمّد إلى أهدافٍ محددة جماعيًّا.

نهل هايك من النظرية الاجتماعية للمفكرَين الإسكتلنديَّين آدم سميث وآدم فورغسون، اللذين افترضا أن التاريخ الإنساني يمرّ بمراحل متعاقبة - من الصيّاد إلى الراعي إلى المُزارع إلى التاجر - فحاجج بأن تطوّر المجتمعات السوقية يتطلّب التخلّي عن مشاعر الولاء الشخصي والالتزامات المساواتية الأكثر ملاءمة للوجود القبَلي. في سردية هايك ذات المنطلق العنصري، تشكل المطالبات بإعادة التوزيع انتكاسات حضارية تهدد الأسس الأخلاقية للسوق التنافسي.

إن واحدة من حججي الرئيسة على امتداد الكتاب هي أن النيوليبرالية مذهب أخلاقي وسياسي بذاتها وليست مجرد مذهب اقتصادي. وقد نسب الليبراليون الأوائل إلى السوق سلسلة من الفضائل المعادية للسياسة: التصدي للسلطة وتبديد قواها، تيسير التعاون المجتمعي، تسوية النزاعات سلميًّا، وتأمين الحرية الفردية والحقوق الفردية. وصوّروا المجتمع التجاري أو «المجتمع المدني» على أنه فضاء من العلاقات الطوعية تتوخّى المنفعة المتبادلة في مواجهة العنف والقسر والنزاع وهي في محاجتهم من أمراض السياسة، والسياسة الجماهيرية خصوصًا. وإذا تمكن المفكرون النيوليبراليون وناشطو حقوق الإنسان من أن يجدوا قضية مشتركة تجمعهم، كما أعتقد أن هذا هو الحال، فأبرز سبب لذلك هو أنّ نيوليبراليي القرن العشرين كانوا أقلّ انشغالاً بالنطاق الاقتصادي الضيّق مما توحي به الكتاباتُ الحالية عنهم.

حقوق الإنسان والسوق الحرة

وإني أبيّن على امتداد الكتاب أن المفكرين النيوليبراليين يتّهمون المحاولات التي بُذلت في القرن العشرين لتأمين





حقوق راسخة في الرفاه الاجتماعي وتقرير المصير الوطني بأنها تهديدات لنظام السوق ولـ«الحضارة» ذاتها. ثم أبيّن أيضًا أن النيوليبراليين قد طوّروا روايتهم الخاصة عن حقوق الإنسان على اعتبارها دعائم أخلاقية وقانونية لنظام السوق الحرة.

فقد رأى النيوليبراليون إلى حقوق الإنسان وإلى الأسواق التنافسية على أنها تتشارك في بنية واحدة. في كتابه السجالي واسع الانتشار «**الطريق الى العبودية**»، حاجج هايك بأن «أفكار العام ١٧٨٩- الحرية، المساواة، الأخوّة – إن هي إلا مُثُلٌ تجارية بامتياز لا غرض لها غير تأمين بعض المنافع لأفراد». ويعتقد النيوليبراليون بأن السوق التنافسية سمحت بوجود الحقوق الفردية، لكنّ اشتغال السوق يعتمد أيضًا على حكم القانون والاعتراف بحقوق الإنسان. وحقوق الإنسان، بالنسبة للنيوليبراليين، موجودة لا لحماية الفرد وإنما للحفاظ على نظام السوق وعلى تراتب الهويات الموروثة في وجه التحدي السياسي.

حقوق الإنسان، بالنسبـــــة للنيوليبراليين، موجودة لا لحمايـــــــة الفرد وإنما للحفاظ على نظام الســـــــوق وعلى تراتب الهويات الموروثـــــــة

وقد تجلّت النظرة النيوليبرالية إلى حقوق الإنسان في أنقى أشكالها فترة صعود النيوليبرالية، في إنكار مارغريت ثاتشر أنّ «خدمات الدولة حق مطلق» المتزامن مع مناصرتها «الحق في اللامساواة»، وفي دفاع رونالد ريغان عن «الكرامة الإنسانية» بما هي «المثال الذي يتوّج الحضارة الغربية».

ومع ذلك، لم يقتصر إرث حقوق الإنسان الليبرالي على شخصيات من اليمين. إني أتقدم بحجة تقول إن الخلفية النيوليبرالية قد تلقي الضوء على ما يبدو أنه لغز سياسات حقوق الانسان في أواخر القرن العشرين، في استخدامها المميّز للمناصرة الدولية من أجل الحد من سلطة الدولة، وسلطة الدولة بعد الكولونيالية خصوصًا، وهو اللغز الذي يبدو أنه «ظهَر من لا مكان» حسب تعبير صموئيل موين في «**الطوبى الأخيرة**» *The Last Utopia*. وقد أبنتُ أنّ منظمات من مثل «منظمة العفو الدولية» و«هيومن رايتس ووتش» و«أطباء بلا حدود» قد استلهموا صيغة عن الحقوق طوّرها النيوليبراليون منذ الأربعينيات. وبالنسبة «للمنظمات غير الحكومية» (الأنجيووز) أيضًا، ولّد التحرر من الاستعمار حاجةً إلى مقاييس جديدة لردع وضبط الدول بعد الكولونيالية.

وعلى الرغم من أنّ الأنجيووز العاملة في مجال حقوق الإنسان برزت في إطار اقتلاع حمايات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة، فتلك المشاغل نادرًا ما دخلت في إطار مناصرتها السابقة. وإني أحاجج أنّ منظمات حقوق الإنسان الدولية والأنجيووز الإنسانية قد تبنّت الثنائية النيوليبرالية المركزية بين المجتمع التجاري أو «المجتمع المدني» - المفهوم على أنه نطاق الحرية، والتفاعل الطوعي والسلطة الخاصة الموزعة التي تحدّ من سلطة الدولة المركزية – من جهة والسياسة – المفهومة بما هي عنف وقسر ونزاع، من جهة أخرى. وقد دافعت تلك المنظمات عن فضائل العداء للسياسة التي ينسبها النيوليبراليون إلى السوق: لجم السلطة السياسية، ترويض العنف وتيسير نشوء هامش من الحرية الفردية.

إن هذا التوجه جعل من الأنجيووز العاملة في مجال حقوق الإنسان منظمات متردّدة وغير مؤهلة لتحدي الآثار البنيوية والموضوعية لآليات السوق. ومع أنه يفترض بكبريات الأنجيووز العاملة في حقل حقوق الإنسان أن تتحاشى اللجوء إلى القسر، فقد كانت على استعداد تامّ لاستدعاء الجبروت العسكرية لأعتى الدول كي تتدخّل، باسم تأمين حقوق الإنسان، من أجل فرض أخلاقيات السوق على امتداد الكرة الأرضية.

ما أسمّيه «حقوق الإنسان النيوليبرالية» ليس الشكلَ الوحيدَ لحقوق الإنسان الذي عرفه التاريخ. ومع ذلك، أزعم أنّ مساهمة النيوليبرالية في حقوق الإنسان أوسع نفوذًا بكثير مما يودّ أنصارها المعاصرون الاعتراف به، وهذا لا يقتصر على أوساط اليمين السياسي أو على الذين في أروقة السلطة.

في غياب التعاطي مع هذا النفوذ، فإن الحركات والنضالات الاجتماعية التي تستخدم لغة حقوق الإنسان من أجل مقاومة النيوليبرالية قد تجد نفسها في وضع تعزّز فيه قبضةَ النيوليبرالية بدل العكس.


8 TONY AWARDS
BEST MUSICAL
Once
1540 BROADWAY
"INSTANTLY JOINS THE RANKS OF THE
IRRESISTIBLE!
Beautiful
The Carole King Musical
2014
TOSHIBA
31°
TOSHIBA
TDK
FOX
EXPRESS
EXPRESS
DIGITAL
Disney
DKNY
FRANCIS P. DUFFY



مُبيدو الكوكب

إدواردو غاليانو

(١٩٤٠-٢٠١٥) صحافي وكاتب وروائي من الأوروغواي. له العديد من الإصدارات والكتب المترجمة إلى العربية آخرها «نساء: أنثولوجيا» (٢٠١٥)، «صياد القصص» (٢٠١٦)، «مغلق من أجل كرة القدم» (٢٠١٧)

ترجمه وقدّم له أسامة إسبر

يجمع إدواردو غاليانو في تناغمٍ نادرٍ بين الدقة التوثيقية والخيال الأدبي الرفيع، حتى أنه يمكن القول إنّ لغته الأدبية مجبولة بالتاريخ، فهو في كتبه كلها ينطلق من أساس توثيقي صلب نحو آفاق التعبير الأدبي المفتوحة، شاحنًا لغته بروح شعرية قلّ مثيلها في الأدب المعاصر.

تصبّ روافدُ أخرى كثيرةٌ لتغذية أهمية غاليانو، منها موقفه اليساري النبيل في الوجود، فقد أعلن مرةً مازحًا أنه من مؤسّسي الماركسية السحرية. وبرغم أنها مزحة إلا أنها تشي بما يضيء تجربتَه في الكتابة، ومواقفَه في الحياة، فكتاباته تحتفي دومًا بالمهمّشين والمنسيين والغفل والفقراء والفلاحين والعمّال والمشردين وأبناء الشوارع والعاهرات والسجناء والمنفيين والمظلومين والنساء المسحوقات وكلّ من يعيش على هامش الحياة المعاصرة، والذين هم هناك بسبب الاستيلاء على الثروة من قِبل قلّةٍ تتكرّر في كلّ البلدان، تنهب كل شيء وتدمّر كل شيء في طريقها، حتى المستقبل البشري.

من جهةٍ أخرى، يروي غاليانو قصص هؤلاء بأسلوب أدبي فريد خاص به تغيب فيه الحدودُ بين الأجناس الأدبية وتُنسج في نصّ جامع شامل. يجمع النص بين الفكرة والاستعارة، بين المعلومات الإحصائية والجمل القصصية السردية، بين الأرقام والصور الشعرية، وبين السرد القصصي والحوارات المسرحية، وكلها متآلفة ومتناسجة وتوحي بالحرية وبالعمق وبالقدرة على التعبير عن واقعٍ هاربٍ ومفككٍ ومظلمٍ ويظلّ بحاجة إلى الاستقصاء.

وفي هذه النصوص التي اخترناها هنا يتحدث غاليانو كيف أنّ القلّة من الأغنياء، أصحاب الشركات الكبرى وخدمها من السياسيين الفاسدين، تدمّر كوكبنا وتسمّم هواءه وتتحالف مع الحكومات وقابضي أثمان الدمار، وكيف يحوّل الشمالُ الجنوبَ إلى مكبّ لنفاياته.

توفي إدواردو غاليانو عام ٢٠١٥ تاركًا خلفه كتبًا لن يتوقف القرّاء عن العودة إليها على الدوام، لأنها تمتلك قوة قول الحقيقة وبكل جرأة، كما أنها تمرّد على القيود والحدود الأدبية التي وضعها «ضباطُ جمارك الأدب» كما سمّاهم، والذين هم امتداد للسلطة التي تعرقل الحياة الحرة في الواقع.

جرائم ضد البشر والطبيعة

تُرتكب الجرائمُ ضد البشر وضد الطبيعة. وكما يتمتع أسياد الحرب بالحصانة، يتمتع بها أيضًا توائمهم، الأسياد الشرهون للصناعة، الذين يفترسون الطبيعة على الأرض وفي السماء ينهشون طبقة الأوزون.

إن الشركات الأكثر نجاحًا في العالم هي الشركات التي تُسهم أكثر في هلاكه، والدول التي تقرّر مصير الكوكب هي التي تسهم أكثر في تدميره.

كوكب اللاعودة

تغمر العالمَ والهواءَ الذي نتنفّسه طوفاناتٌ وافرةٌ وغزيرةٌ من التلوث وسيولٌ من الكلمات: تقارير الخبراء والخطب والتصريحات الحكومية والمعاهدات الدولية الوقورة التي لا يلتزم بها أحد، وتعبيراتٌ أخرى عن القلق الرسمي على البيئة. وتقوم لغةُ القوة بإبعاد اللوم عن المجتمع الاستهلاكي وعمّن يفرضون النزعة الاستهلاكية باسم التطوّر.

وتستطيع الشركات العملاقة، التي تُمْرض الكوكب باسم الحرية ثم تبيع له الدواء والعزاء، أن تفعل ما تشاء، بينما يغلّف خبراءُ البيئة، الذين يتكاثرون كالأرانب، جميعَ المشكلات في بلاستيك الوسائد الهوائية للغموض. إن الحالة الصحية للعالم مقرفة، وثمّة لغة رسمية تُستخدم للتبرئة، وعبارة «نحن جميعًا مسؤولون» كذبة يروّج لها التكنوقراطيون ويكررها السياسيون، وتعني أن لا أحد مسؤول. ويطلق الكلامُ المداهن تحذيراته: «إنها تضحية يقوم بها الجميع»، لكن هذا يعني «نيكوا» أولئك الذين «يُناكون» دومًا.

تدفعُ البشرية كلها ثمن دمار الكوكب الأرضي وتلويث جوّه وتسميم مياهه واضطراب مناخه، وتدهور سلعه الأرضية التي تهبُها لنا الطبيعة. وتحت مساحيق الكلمات تعترف الإحصاءاتُ المخبّأة بالحقيقة وتشير الأرقام القليلة إليها: إن ربع البشرية يرتكب ثلاثة أرباع الجرائم ضد الطبيعة، ذلك أنّ كل مواطن في الشمال يستهلك أكثر بعشر مرات من الطاقة، وأكثر بتسع عشرة مرة من الألمنيوم وأكثر بأربع عشرة مرة من الورق، وأكثر بثلاث عشرة مرة من الحديد والفولاذ ممّا يستهلكه مواطن في الجنوب. وكمية الكربون التي يبعثها مواطن أميركي شمالي في الجو أعلى باثنتين وعشرين مرة من الكمية التي يبعثها الهندي، وأعلى بثلاث عشرة مرة من التي يبعثها البرازيلي. يمكن أن ندعو هذا «انتحارًا عالميًّا»، لكن من يرتكبون هذا الجرم اليومي هم الأفراد المزدهرون ذاتهم من أبناء البشر، الذين يعيشون في بلدان غنية أو يتخيلون هذا، ومواطنو بلدان وأبناء طبقات اجتماعية يعثرون على هويتهم في التباهي والنفايات.

يواجه التبنّي واسع الانتشار لنماذج كهذه من الاستهلاك عائقًا بسيطًا: يحتاج الأمر إلى عشرة كواكب بحجم كوكبنا للبلدان الفقيرة كي تستهلك بقدر ما تستهلك الغنية، كما أفاد تقرير دقيق يحتوي على الكثير من الوثائق، بعنوان «تقرير برونتلاند» الذي قُدم إلى اللجنة العالمية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧.

تحبّ شركات النفط العملاقة وشركات معاوني الساحر للطاقة النووية والتكنولوجيا الحيوية، والشركات الكبرى التي تصنّع الأسلحة وشركات الفولاذ والألمنيوم وشركات صناعة السيارات والمبيدات والمواد البلاستيكية وألف منتج آخر، أن تذرفَ دموع التماسيح على معاناة الطبيعة. وتَظهر هذه الشركات، الأكثر إلحاقًا للدمار بالكوكب، بين تلك ذات الأرباح المرتفعة.

لغة الخبراء الدوليين

في تقييم الإسهامات التي تمّت من خلال إعادة صياغة المشاريع القائمة حاليًّا، سنركّز تحليلنا على ثلاثة أسئلة جوهرية: الأول والثاني والثالث.

وكما يمكن الاستنتاج من تجربة تلك البلدان النامية حيث اتُّخذت بعض الإجراءات التي هي موضوع دراستنا ووُضعت قيد التنفيذ، يتطابق السؤال الأول في عدة نقاط مع السؤال الثالث، وواحدة أو أخرى من هذه النقاط تبدو وكأنها جوهريًّا متصلة بالسؤال الثاني، بحيث يمكننا القول بثقة إنّ الأسئلة الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض.

الأول...

تُنفق هذه الشركات أيضًا أكثر من غيرها على إعلانات تُحوّل التلوث، سحريًّا، إلى فعل خير وأعمال معروف مبدئية لسياسيين يقررون مصائر البلدان أو العالم. وحين شرح الرئيس الأميركي السابق جورج بوش [الأب] لماذا رفضت الولايات المتحدة توقيع اتفاقية التنوّع البيولوجي في قمة ريو عام ١٩٩٢، كان في غاية الوضوح: «من المهم أن نحمي حقوقنا، وحقوق أعمالنا». وسواء وقّع أم لم يوقّع فالأمر سيّان، لأنّ معاهدات دولية كهذه أقل قيمة من شيك بلا رصيد.

كان الهدف من انعقاد قمة ريو إنقاذ الكوكب من الهلاك، ولكن لم تلتزم أيّ من القوى العظمى باستثناء ألمانيا (التي فعلت ذلك بفتور) بالاتفاقيات الموقّعة، خوفًا من أن تفقد شركاتُها قدرتَها التنافسية، ومن ألا يفوز سياسيوها الحاكمون بالانتخابات. وكانت القوى الكبرى التي أبدت التزامًا أقلّ هي الأقوى، والتي فضح اعترافُ بوش أهدافَها الجوهرية بجلاء. ودفعتْ الشركات العملاقة للصناعات الكيميائية وصناعة النفط والسيارات (والتي كانت الموضوع المحوري لقمة ريو) جزءًا كبيرًا من تكاليف المؤتمر. تستطيع قول ما تشاء عن آل كابوني لكنّك لا تستطيع إنكار أنه كان سيدًا: كان العجوز الطيب آل يرسل دومًا أكاليل ورود إلى جنازات ضحاياه.

بعد خمس سنوات، دعت الأممُ المتحدة إلى عقد اجتماع آخر لتقييم نتائج قمة ريو. وفي تلك السنوات الخمس القصيرة جُرّد الجلدُ الأخضر للكوكب من نباتاته الاستوائية في منطقةٍ أكبر بمرتين ونصف من إيطاليا، وأمحلت أراضٍ خصبة بحجم ألمانيا وانقرض ما يقارب مئتين وخمسين ألف نوع من الحيوانات،



مورغان

ليس لهم أطراف صناعية ولا يضعون عصائب على أعينهم، لكن القراصنة البيولوجيين يتجوّلون في أدغال الأمازون وأراضٍ استوائية أخرى شاقّين طريقهم بالسفن والطائرات والسيارات، يسرقون البذور، يضعون عليها براءات اختراع، ويحوّلونها بنجاح إلى منتجات تجارية.

دانت أربعمئة قرية للسكان الأصليين في الأمازون مؤخرًا الاستيلاءَ على نبتة مقدسة تُدْعى الأياهواسكا، التي قالوا عنها إنها: «المكافئ لدينا لخبز القربان المسيحي».

في المكتب الأميركي لتسجيل الاختراعات وضعت شركةُ النباتات الطبية الدولية براءةَ اختراعها على الأياهواسكا لصناعة دواء نفسي ولمعالجة أمراض القلب. منذ ذلك الوقت فصاعدًا صارت الأياهواسكا ملكية خاصة.

وازداد تلوّث الهواء، وصار ١،٣ بليون إنسان من دون سكن ملائم أو طعام، فيما يموت يوميًّا خمسة وعشرون ألف شخص بسبب تلوث مياه الشرب بسموم كيميائية أو نفايات صناعية. ومنذ فترة قصيرة أعلن ٢٥٠٠ عالم من بلدان مختلفة (دعتهم أيضًا الأممُ المتحدة إلى اجتماع) أن الكوكب الأرضي سيواجه في المستقبل القريب أكبر تغيرات مناخية سبق أن حدثت في العشرة آلاف سنة الأخيرة، أما الذين سيعانون من هذا العقاب أكثر من غيرهم فهم كالمعتاد الفقراء، لأنه محكوم على الفقراء والبلدان الفقيرة بأن يكفّروا عن ذنوب الآخرين. شهد عالمُ الاقتصاد لورنس سمُرز على هذه الحقيقة في نهاية ١٩٩١. اقترح سمُرز،

الجنوب يعمل كسلة قمامة للشمال، والمصانع الاكثر تلويثا للبيئة تهاجر إلى الجنوب، والجنوب هو المكب حيث يصبّ معظم الخراء الصناعي والنووي الذي يتبرّزه الشمال

الحاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة «هارفارد» والذي يحتل منصبًا رفيعًا في إدارة البنك الدولي، في وثيقة داخلية سُرّبت بالخطأ، أن يشجّع البنك الدولي على هجرة الصناعات التي تسبّب تلوثًا والنفايات السامة «إلى بلدان أقل تطورًا»، لأسباب اقتصادية منطقية تتعلق بـ«المزايا النسبية» التي تتمتع بها هذه البلدان. وتبيّنَ أن هذه المزايا ثلاث: أجور تافهة، ومساحات شاسعة حيث لا يزال يوجد مجال للتلوث، ونسبة أمراض سرطانية منخفضة بين الفقراء الذين يمتلكون ميزة الموت باكرًا لأسباب أخرى. أدى نشر الوثيقة إلى فضيحة مدوّية: إن أمورًا كهذه يجب أن تُفعل لا أن تُقال. خطَّ سمُرز بوقاحة على الورق ما كان يفعله العالم عمليًّا لوقت طويل. ذلك أنّ الجنوب يعمل كسلة قمامة للشمال، والمصانع الاكثر تلويثا للبيئة تهاجر إلى الجنوب، والجنوب هو المكب حيث يصبّ معظم الخراء الصناعي والنووي الذي يتبرّزه الشمال.

أفتى القديس أمبروز، الكاهن وطبيب الكنيسة، منذ ستة عشر قرنًا، بمنع الربا بين المسيحيين لكنه أجازه ضد البرابرة. يحدث الأمر نفسه الآن مع كل التلوث المهلك. ما هو سيئ في الشمال جيد في الجنوب، وما يُعتبر مخالفًا للقانون في الشمال مُرحّب به في الجنوب. وفي الجنوب تقع مملكة الحصانة الشاسعة، ولا يوجد ضوابط أو عراقيل قانونية، وإذا ما وُجدت فليس من الصعب أبدًا معرفة ثمنها. كما أن تواطؤ الحكومات المحلية نادرًا ما يحصل مجانًا، ثم هناك تكاليف القيام بحملات إعلانية ضدّ المدافعين عن الطبيعة والكرامة البشرية، وتصويرهم كمدافعين عن التخلّف يعملون على إخافة المستثمرين الأجانب وتخريب التنمية الاقتصادية.

في نهاية عام ١٩٨٤ تسرّب أربعون طنًّا من الغاز القاتل من معمل للمبيدات تديره الشركة الكيميائية «يونيون كاربيد» في مدينة بهوبال في الهند. انتَشر الغاز في أحياء الصفيح وقتل ستة آلاف وستمئة شخص وألحق الأذى بسبعين ألفًا توفي كثيرون منهم بعد وقت قصير أو شُوِّهوا طيلة حياتهم. لم تتقيّد «يونيون كاربيد» بأي من القواعد الأمنية ولم تطبّق معايير السلامة التي تطبّقها في الولايات المتحدة. وفي أميركا اللاتينية، تبيع شركة «يونيون كاربيد» و«دو كيميكال»، مثلها مثل الشركات الأخرى العملاقة للصناعات الكيميائية العالمية، كثيرًا من المنتجات التي تُعتبر مخالفة للقانون في بلادها. وفي غواتيمالا، مثلاً، يرشّ الطيران مزارع القطن بالمبيدات التي لا يمكن بيعها في الولايات المتحدة أو أوروبا. ترشح هذه السموم عبر السلسلة الغذائية إلى كل شيء، من العسل إلى الأسماك حتى تصل إلى أفواه الأطفال الرضّع. وفي مطلع عام ١٩٧٤ كشفت دراسة أجرتها مؤسسة الغذاء الأميركية اللاتينية أنّ حليب كثير من الأمهات الغواتيماليات يحتوي على نسبة من المبيدات أعلى بمئتي مرة من الحدّ الذي يُعتبر خطيرًا. وكانت شركة «باير»، ثاني أكبر منتج في العالم للمبيدات الزراعية، تتمتّع بالحصانة منذ الأيام التي انضمّت فيها إلى كونسورتيوم «آي. جي. فاربن» واستخدمت عمالاً من دون راتب من معسكر الاعتقال النازي في « أوشفيتز».

خرائط

إن الخريطة البيئية في الولايات المتحدة خريطة عنصرية أيضًا، ذلك أن المصانع الأكثر تلوثًا والمكبات الأكثر خطرًا تتموضع في جيوب الفقر حيث يعيش السود والسكان الأصليون والأميركيون اللاتينيون. وتعيش الجماعة السوداء في «كينيدي هايتس» في هيوستن بولاية تكساس على أرض دمّرتها نفايات شركة «غلف أويل». إنّ سكّان كونفينت، وهي بلدة في لويزيانا حيث تعمل أربعة من أكثر المصانع تلوثًا في البلاد، كلهم سود تقريبًا. وكان معظم الذين تم إدخالهم إلى غرفة العناية المشددة في العام ١٩٩٣ من السود، بعد أن أمطرت شركة «جينرال كيميكال» الحمض على الجزء الشمالي من ريتشموند في خليج سان فرانسيسكو. وأكدت دراسة أجرتها كنيسة المسيح المتحدة في العام ١٩٨٧ أنّ غالبية السكان الذين يعيشون قرب مكبّات نفايات خطيرة هم أميركيون سود أو أميركيون لاتينيون.

تستقبل محميات السكان الأصليين النفايات النووية مقابل النقود والوعد بالوظائف.

مطلع عام ١٩٩٤ صار ناشط بيئي من الأوروغواي صاحبَ أسهمٍ في شركة «باير» ليومٍ واحد. تمكّن خورخي باريرو بفضل تضامن الأصدقاء الألمان من رفع صوته في اجتماع سنوي لأصحاب الأسهم أنعم عليه بالبيرة والسجق والخردل والأسبرين. سأل باريرو لماذا باعت الشركة موادّ كيميائيّةً سامّةً في الأوروغواي حُظرت في ألمانيا واعتبرت «منظمةُ الصحة العالمية» ثلاثًا منها «خطيرةً جدًّا» وخمسًا أخرى «عالية الخطورة». جاء الرد المعتاد. في كل مرة يثير فيها أحدٌ مسألة بيع سموم في الجنوب محظورة في الشمال، يقدّم المدراء التنفيذيون في «باير» وشركات كيميائية عالمية أخرى الجوابَ نفسه: إن شركاتهم لا تخالف أيّ قوانين في البلدان التي تعمل فيها. وربما كان هذا صحيحًا على المستوى التقني، وبالإضافة إلى ذلك، يقولون إن منتجاتهم ليست خطيرة. بيد أنهم لا يفسرون أبدًا لغز لماذا لا يمكن أن يستمتع أبناء بلدهم ببلاسم الطبيعة هذه. كان الإنتاج يصل إلى حدّه الأعلى بأدنى التكاليف وله أسواق مفتوحة تؤمّن أرباحًا عالية. وما تبقّى غير مهم. وفتح كثيرٌ من الصناعات الأميركية حوانيت في الجانب المكسيكي من الحدود قبل وقت طويل من توقيع البلدين لاتفاقية تجارة حرّة. وحوّلت هذه الصناعات المنطقةَ الحدودية إلى حظيرة خنازير كبيرة. وكان كلّ ما فعلته الاتفاقية أنها سهّلت الاستفادة من أجور العمالة المكسيكية المتدنية جدًّا وأطلقت حرية تسميم مياه المكسيك وأرضها وهوائها. وكي نعبّر عن الأمر بلغة شعراء الواقعية الرأسمالية: أتاحت الاتفاقية المزيد من الفرص لاستخدام موارد لها ميزة نسبية. وقبل أربع سنوات من الاتفاقية، كانت المياه قرب مصنع «فورد» في نويفو لاريدو ومصنع «جنرال موتورز» في ماتاموروس تحتوي على موادّ درجةُ سمّيتها أعلى بألف مرة من الحد الأعلى المسموح به في الجانب الآخر من الحدود. وفي جوار مصنع «دو بونت»، أيضًا في ماتاموروس، بلغ التلوث حدًّا اقتضى إجلاء السكان بسببه.

ينتشر التقدم عبر العالم. ولم يعُد الألمنيوم الياباني يُصنع في اليابان بل في أستراليا وروسيا والبرازيل حيث الطاقة والعمالة رخيصتان ومعاناة البيئة تحصل في صمت. ولتقديم الكهرباء لصناعة الألنيوم، غَمرت البرازيلُ مساحات واسعةً من الغابة الاستوائية بالمياه. وليس هناك إحصائيات تستطيع تحديد الكلفة البيئية لتلك التضحية. في النهاية، هذا عادي: عانت النباتات والأزهار الاستوائية من تضحيات كثيرة، وكانت تُشوّه يومًا بعد يوم، وعامًا بعد عام، في خدمة شركات الأخشاب والماشية والتعدين. إن دمارًا منظمًا كهذا يجعل

تطوّر

جسرٌ دون نهر.
واجهةٌ طويلةٌ دون بناء.
مرشاشٌ على مرجٍ بلاستيكي.
مصعدٌ إلى لا مكانٍ.
طريقٌ سريعٌ إلى الأمكنة التي دمّرها الطريق السريع.
صورةٌ على شاشة التلفزيون لتلفزيون يُظْهر تلفزيونًا آخر فيه أيضًا تلفزيون آخر.

«رئتي الأرض» أكثر تعرّضًا للخطر بكثير. ولم تكن النار الهائلة التي نشبت عام ١٩٩٨ ودمّرت غابات هنود اليانومامي في روريما البرازيليّة العملَ الشيطاني لإل نينو فحسب. إن الوفيات تغذّي الحصانة، وترغمنا الوفيات على قبول أيّ أوامر يُمْليها التقسيم العالمي للعمل، كالشخص الذي قفز من الطابق العاشر كي يطيع قانون الجاذبية.

تزرع كولومبيا أزهارَ الزنبق لهولندا والورود لألمانيا. ترسل الشركات الهولندية بصل الزنبق فيما ترسل الشركات الألمانية شتول الورد إلى مزارع كبيرة في سهول السافانا في بوغوتا. حين تصبح الأزهار جاهزة تأخذ هولندا الزنابق وألمانيا الورود وتحصل كولومبيا على أجور منخفضة وأراض مخرّبة ومياه مسمّمة. وبفضل هذه الترتيبات الخاصة



بالأزهار للحقبة الصناعية، تجفّ أعشاب السافانا وتغور، بينما يُقْصف العمال، ومعظمهم من النساء والأطفال، بالمبيدات الزراعية والسماد الكيميائية.

تتعاون البلدان الغنية الأعضاء في «منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية» على تطوير الجنوب اقتصاديًّا بإرسال نفاياتها الإشعاعية وتعبيرات أخرى سامّة عن اللطف. إنّ هذه البلدان نفسها التي تحظر استيراد المواد الملوّثة تغدقها بكرم على البلدان الفقيرة. وكما تصدّر المبيدات الحشرية ومبيدات الأعشاب الممنوعة في الوطن، تصدّر أيضًا النفايات الخطيرة إلى الجنوب تحت مسمّيات أخرى. حظر «ميثاقُ بازل» شحناتٍ كهذه في العام ١٩٩٢، لكنّ الشحنات اليوم أكبر مما كانت عليه من قبل وتأتي تحت قناع «مساعدات إنسانية» أو «إسهامات في مشاريع تنمية»، كما اكتشفت منظمةُ «السلام الأخضر» في عدة مناسبات، أو تأتي كمواد مهرّبة مخبّأة داخل جبال من النفايات الصناعية القانونية. يحظر القانون الأرجنتيني دخول النفايات الخطيرة، لكن لحلّ هذه المشكلة الصغيرة كل ما تحتاج إليه هو شهادة تثبت أنها غير مؤذية صادرة في البلاد التي تريد التخلص من النفايات. في نهاية العام ١٩٩٦،

تعليم

زرتُ جامعة صغيرة تقع قرب جامعة ستانفورد تعلّم الطاعة. كان الطلاب كلابًا من كل السلالات والألوان والأحجام يتمّ تعليمها التوقف عن كونها كلابًا. حين تنبح الكلاب، تعاقبها المدرّسةُ عاصرةً خطومها بيدها وضاغطةً على أطواقها المصنوعة من رؤوس مدبّبة من الفولاذ الحاد حتى تتألم. لكن حين تظل هادئة، تُكافئ الأستاذةُ صمتَ الكلاب بالطعام. هكذا تُعَلّم الكلاب كيف تنسى النباح.

نجح علماء البيئة البرازيليون في منع استيراد بطاريات السيارات المستعملة من الولايات المتحدة التي تدفّقت إلى البلاد لسنوات باسم «مادة قابلة للتدوير». كانت الولايات المتحدة تصدر البطاريات المستعملة والبرازيل تدفع للحصول عليها.

مدفوعين بدمار أراضيهم وتسميم أنهارهم وبحيراتهم، يتجوّل ٢٥ مليون شخص باحثين عن مكان لهم في العالم. فبحسب التنبؤات الأكثر مصداقية، سيصبح التدهور البيئي في الأعوام المقبلة العامل الرئيسي الذي يسبّب النزوح من بلدان الجنوب. وتظنّ البلدان التي تبتسم بشكل ظريف أمام الكاميرا (الأبطال السعداء لمعجزة اقتصادية واحدة أو أخرى) أنها دفعت الضريبة، وعبرت





القطب وتمر في حقبة نجاح غير أنها تدفع مسبقًا ثمن قفزتها العظيمة إلى التحديث: ففي تايوان ثلث محصول الأرز غير صالح للاستهلاك لأنه مسموم بالزئبق والزرنيخ والكامديوم، وفي كوريا الجنوبية ثلث مياه الأنهار فقط صالح للشرب. ولم يعُد هناك أسماك صالحة للأكل في نصف أنهار الصين. في رسالة كتبها طفل من تشيلي وهو يرسم صورة بلاده: «السفن تغادر محمّلة بالأشجار، السفن تعود محملة بالسيارات».

إطلالة على الغسق في نهاية القرن

إنّ الأرض التي تدفننا أو تردعنا مسمومة.
لا يوجد هواء، ليس هناك إلا اليأس.
لا يوجد نسيم، ليس هناك إلا الروائح النتنة.
لا مطر سوى المطر الحمضي.
لا يوجد حدائق، هناك مرائب فقط.
ليس هناك شركاء، لا يوجد إلا شراكات.
هناك شركات بدلاً من الأوطان
وهناك مستهلكون بدلاً من المواطنين
وهناك تكتّلات بدلاً من المدن.
لا يوجد بشر، هناك جماهير فقط.
لا يوجد علاقات إلا العلاقات العامة.
لا يوجد رؤى، هناك تلفزيونات فقط.
إذا أردتَ مدح زهرة قل: «تبدو بلاستيكية».

أصبحت تشيلي اليوم طريقًا سريعةً طويلةً تحفُّ بها المولات والأراضي القاحلة والغابات الصناعية حيث لا يغرّد أي طير، وتبدو الأشجار كالجنود في صف نظامي وفي حالة انتباه، وهي تسير إلى السوق العالمي.

أنهى القرن العشرون، الفنّان المنهك، أيامَه برسم حيواتٍ ساكنة. إنّ إبادة الكوكب لا تستثني أحدًا، وحتى الشمال المنتصر، الذي يسهم بالقسم الأكبر من الكارثة، يصفر وينظر إلى الجهة الأخرى في ساعة الحقيقة. وبالسرعة التي نمضي بها، لن يمرّ وقت طويل قبل أن نعلّق جميعًا لافتات في أقسام التوليد في الولايات المتحدة: انتبهوا أيها الأطفال: نحذّركم هنا من أنّ فرصة إصابتكم بالسرطان أعلى بمرتين من أجدادكم. وتقوم الشركة اليابانية «ديدو هوكوسان» مسبقًا ببيع الهواء في علب، وسعر دقيقتين من الأوكسجين عشرة دولارات، وتؤكد الكتابة المرفقة: هذا هو المولّد الكهربائي الذي يعيد شحن الكائنات البشرية.

برّيّة زرقاء

لا تغيّم السماء هنا أبدًا، ولا يتساقط المطر. وفي هذا البحر لا يَغرق أحدٌ، ولا تحدث سرقات على شاطئه. لا يوجد قناديل بحر تلسع ولا قنافذ شوكية ولا بعوض مزعج. يخضع الهواء والماء لمناخ لا تتنوع فيه درجة الحرارة أبدًا، ولهذا يبقيان نزلات البرد والأنفلونزا بعيدة. تحسد الأعماقُ القذرة للمرفأ مياهَنا الشفافة، ويسخر هواؤنا النظيف من السمّ الذي يتنفّسه سكان المدن.

أسعارنا ليست عالية. كلفة البطاقة ثلاثون دولارًا للشخص الواحد، لكن يجب أن تدفع مبلغًا إضافيًّا للكراسي والمظلات. يقول الإعلان على الإنترنت: «سيكرهك أولادك إذا لم تأخذهم...»

إن البرّيّة الزرقاء (وايلد بلو)، شاطئ يوكوهاما المحاط بالزجاج، هو فخر الصناعة اليابانية، حيث الأمواج بعلوّ المحركات التي تصنعها، وتشرق الشمس الإلكترونية وتغرب حين تشاء الشركات، ويُقدم للزبائن شروقات شمس استوائية مدهشة وغروبات وردية خلف أشجار نخيل متمايلة.

قال أحد الزوار: «إنه اصطناعي، لهذا نحبه».

أنباء

على ساحل لاغونا، في جنوب كاليفورنيا، خرج ظبيٌ من الغابة في ١٩٩٤ وعدا في الشارع، فصدمته سيارة. قفز فوق سياج، وكسر نافذة مطبخ ودخل منها، ثم كسر نافذة أخرى وخرج إلى شرفة طابق ثاني ورمى نفسه منها، واندفع داخلاً إلى فندق وكطلقة ملطخة بلون الدم الأحمر انطلق عابرًا المالكين المندهشين لمطاعم واجهة الشاطئ، قبل أن يرمي نفسه في البحر. اصطاده رجال الشرطة في الماء ورفعوه إلى الشاطئ، حيث نفق وهو ينزف بغزارة.

قال رجال الشرطة: «كان مجنونًا».

بعد سنة في سان دييغو (في جنوب كاليفورنيا أيضًا) سرقَ محاربٌ قديمٌ دبّابة من ترسانة وسحق وهو يقودها أربعين سيارة، وألحق الضرر بعدة جسور، وفيما كانت تطارده سيارات الشرطة سحق في طريقه كلَّ ما عبره. حين علقَ في منحدر شاهق تسلّق رجال الشرطة الدبّابة وفتحوا الباب وجندلوا الجندي السابق بالرصاص. تابع مشاهدو التلفزيون الحادثة كلها في بث حي ومباشر.

قال رجال الشرطة: «كان مجنونًا».



ذاكرة

آلهة ظفار قبل الإسلام
تحوّلات القمر والشمس والزهرة

محمد الشحري

كاتب وروائي وناشط حقوقي وثقافي، عُمان. من أعماله «بذور البوار»، مجموعة قصصية، ٢٠١٠. «الطرف المرتحل»، أدب رحلة، ٢٠١٣. «موشكا»، رواية، ٢٠١٥، «الاحقاقي الأخير»، رواية، ٢٠٢٠

لقد اعتمدنا على التراث اللامادي في محاولة معرفة الحياة الدينية والثقافية في ظفار قبل الإسلام. ولئن كانت هذه المادّة لا تُعدّ بديلاً عن البحوث العلمية المعتمدة على الشواهد المادية البحتة، مثل الحفريات الأثرية ودراسة النقوش والكتابات القديمة المرسومة في الكهوف، إلا أنها محاولةٌ للفت أنظار الباحثين في حقل الإنثروبولوجيا الثقافية للتعمّق وإجراء حفرياتٍ معرفيةٍ في منطقةٍ حافظت عزلتُها على مكوّناتها اللغوية والثقافية.

كانت الحياة الدينية في ظفار قبل الإسلام مشابهةً لما كانت عليه الديانات غير السماوية، عندما عبد الإنسان بعضًا من مظاهر الطبيعة، وعلى رأسها الأجرامُ السماويّة كالشمس والقمر والنجوم والكواكب. في هذه المظاهر رأى الإنسانُ الخيرَ والشرّ معًا، فحاول التقرّب منها واسترضاءها بالدماء والطقوس والتعبّد، وحملها معه في أشعاره ومعتقداته، ورسمها على جدران الكهوف التي شكّلت بيوتَ عبادةٍ ومأوًى يلجأ إليه من تقلّبات الطبيعة.

يُعدّ القمرُ والشمسُ والزهرةُ أبرزَ الأجرام السماوية التي عبدها إنسانُ ظفار القديم. وعلى الرغم من أنّ إلهَ القمر استحوذ على الاهتمام الأكبر، إلا أنّ ما عُثر عليه في كهوف ظفار من نقوشٍ ورسوم، يعطينا صورًا لبقيّة الآلهة. وبالإضافة إلى الصور المادية، حفظ الإنسانُ في ظفار آلهتَه في الأدب الشفاهي، في الأشعار والأمثال والحِكَم، وحافظ عليها حتى بعد اعتناقه الإسلام.

تنفرد الرسومات والنقوش دون غيرها من علم الآثار بتقديم كمٍّ هائلٍ من المعلومات عن المجتمعات الإنسانيّة القديمة[١]. وتُعَدّ النقوش المكتشفة في ظفار من أهمّ مصادر المعلومات عن الحياة في المحافظة قبل مئات السنين. وقد عُثر على رسوماتٍ ونقوشٍ لمختلف الحيوانات مثل الإبل والبقر والغنم والنمور والخيول، بالإضافة إلى صور الأشجار والنجوم والأشكال الهندسية المختلفة. وما يهمّنا في هذه الرسوم والنقوش تكرارُ رسم قرون الثيران، التي ترمز إلى القمر، والنجمةِ الثمانية التي ترمز إلى نجمة الزهرة، إضافةً إلى صورٍ للخيل إذ كان العرب الجنوبيون يتقدمون بتماثيل الخيل تقرّبًا إلى الآلهة (ذت بعدن)، أي البعيدة وهي الشمس التي يُعبّر عنها بالفرَس، وهي من الحيوانات التي قدّسها قدماء الساميّين»[٢].

من هنا يتّضح أنّ المحاذير والمواعظ التي تُلقى علينا عن السماء من كبار السنّ في ظفار تحمل بُعدًا دينيًا ومدلولاً قدسيًّا تأكّدَ لنا أيضًا من خلال بحثنا هذا. فتقديم الذبائح لكسوف القمر، وضرب الحجارة حتى يعود إلى حالته الطبيعية، لم يكن وليد طقسٍ شعبيٍّ فحسب، بل هو يعني كذلك رسوخ عبادة القمر لدى إنسان الجنوب العربي وفي ظفار خصوصًا، وقد عثرنا على ذلك من خلال العديد من المصادر والمراجع التاريخية.

«سين» إله القمر

يُعتبر «سين» من أهمّ الآلهة التي عُبدت في ظفار، فهو يُربط بدعوات الشفاء من الأمراض والحماية. وكثيرًا ما تبدأ الأشعار بترديد لفظة «سين» في مقاطع أشعار «النانا» و«الدبرارت»، المنطوقة باللغة الشحرية، فيقال «يا سين لك أحمد» أو «سين لسالم سين». ويوظَّفُ «سين» بقصد الحماية من الشرّ، أو إذا تعثّر إنسانٌ بشيءٍ ما فيقال «سين لك»، أي سين يحفظك. ولا يزال لفظ «سين» يتردّد في أشعار ظفار من دون أن يكون له مدلولٌ قدسي، بل يوظّفُ للحفاظ على الإيقاع واتّزان المفردات عند التّرديد.

كما وُظّف الإلهُ «سن، سين» في الأمثال الظفارية، فقيل «**واسليه ساليه، والحجب حجب عليه**»[٣]، وتقال هذه العبارة في أفراح الزواج أثناء رقصة الهبوت عند الاقتراب من

بيت العريس أو العروس. ويُقصد بـ«واسليه» و«سانلي» الإلهُ «سين»، لكن هناك من وصفهما بـ«**ربَّي الخصب والحياة (واسنلي) و(سانلي)، هذين الإلهين الظفاريّين الوثنيّين اللّذين خلدا في الذاكرة الشعبية بالرغم من تعاقب الأديان والأزمنة**»[٤].

وقيل أيضًا «**واسنبُلانا سبيلانه**»[٥] عند حمل الأشياء الثقيلة أو في المناسبات للترويح عن النفس، ويتّضح «سن» في الكلمة الأولى «واسنبُلانا». وقد ورد مثلٌ آخر يقول: «**(يا سين عليك)، ويقصد بها سورة يا يس، وعليك، أي حجابًا لك من الشرّ أو المرض**»[٦]، لكننا نرى أنّ المقصود بـ«يا سن أو يا سين» إنّما يرجع إلى الإله (سن، سين)، وظلّت الكلمة في الذاكرة منزوعةً من قدسيّتها القمرية القديمة إلى مدلولها الديني الإسلامي.

لا يزال لفظ «سين» يتردّد في أشعـــــــار ظفـــــــــــار من دون أن يكون له مدلولٌ قدسي، بل يـــــــــوظّفُ للحفاظ على الإيقـــــــــاع

ويرى البعض أنّ «يس» المذكور في القرآن قُصد به القمر {**يس (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (٢)** } [**يس: ١ - ٢**]، إذ اختلف المفسّرون في كلمة «يس»، فذكر في «تفسير الطّبَري» بأنه يعني «يا إنسان» بالحبشية[٧]، وفي «تفسير الماتريدي» عن ابن عَبَّاسٍ قال: يا إنسان، يعني: يا مُحَمَّد أقسم به: يا مُحَمَّد، إنّ هذا القرآن من عند اللّه نزل، وهو بلسان الحبشة، وقَالَ بَعْضُہُمْ: وهو بلسان طيئ، وقتادة يقول: قسم، أقسم بالقرآن: إنّكَ لمِنَ المرسَلين، ويقول: كلّ هجاءٍ في القرآن فهو اسمٌ من أسماء القرآن، وقالَ بَعْضُہُمْ: هو من فواتح السورة، وقالَ بَعْضُہُمْ: اسمٌ من أسماء الرب[٨]. ونرى أنّ «يس» اسمٌ من أسماء القمر، وقد أقسم اللّه بالقمر في سورتَي الشّمس، والانشقاق، {وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا} [الشمس: ١، ٢]، {وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ (١٨)} [الانشقاق: ١٨، ١٩]، كما يتّضح أيضًا قَسَمُ الربّ بالشمس، هذا إضافةً إلى وجود سورٍ قرآنيةٍ حملت أسماء الكواكب والنجوم والأنواء، مثل النجم والرعد، والقمر والشمس.

عُرف الإله «سين» أيضًا عند البابليين، وحمل أسماءً عدة لدى الممالك والشعوب في الجنوب العربي، هو إله «ود» عند المعينيين، و«المقه» عند السبئيين و«عم» عند القتبانيين[٩].

«سين» عند عرب الجنوب

أوّل مَن عبد القمر هم قوم عاد، الذين لم يعبدوا الأوثان بل عبدوا القمر، «**ملك عَاد بن عوص بن إرم بن سَام بن نوح الّذي تنْسب إِلَيْهِ الْقَبِيلَة كَانَ رجلاً خيارًا شَدِيد الْخلق يعبد الْقَمَر**»[١٠]. وبما أنّ المصادر التاريخية تؤكد أنّ مساكن بلاد عاد هي في الأحقاف أو في بلاد الشحر، وهي بلاد ظفار الحاليّة، فإننا نجد التفسير المقنع لتعلّق الإنسان القديم في ظفار بعبادة الإله «سن، سين». وقد انتشرت عبادتُه عند العرب الجنوبيين وفي الحبشة وفي بلاد ما بين النهرين، حيث اعتُبر مسؤولاً عن الخيرات التي ينتفع بها الإنسان.

وقد وَصف لنا القرآن على لسان النبي إبراهيم اعتقادَ الإنسان بألوهيّة الأجرام السماوية، {**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨)**} [**الأنعام: ٧٦ - ٧٨**] ومن المرجّح، كما تذكر المصادر التاريخية، أن منطقة أور موطنَ إبراهيم الخليل، تقع في بلاد ما بين النهرين أو الرافدين وهي العراق الحالية.

كانت عبادة النجوم والكواكب السيّارة منتشرةً في حاضر الإنسان البدائي، وقد أشار القرآن إلى ذلك في سورة فُصِّلَتْ {**وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ**} [**فُصِّلَتْ: آية ٣٧**]، وهذه الأجرام السماوية الثلاثة هي الأجرام الظاهرة التي بَهرت نظر الإنسان، لا سيّما الشمس والقمر والزهرة. واعتَبر الجاهليّون القمرَ أبًا لهذا الثالوث، والإلهَ المقدّم فيه، وكبيرَ الآلهة، له منزلةٌ خاصّةٌ لدى العرب الجنوبيين، وهذا ما حدا ببعض المستشرقين إلى إطلاق ديانة القمر على ديانة العرب الجنوبيين[١١].

يقول جواد علي، «هذا المركز الذي يحتلّه القمر في ديانة العرب الجنوبية، لا نجده في أديان الساميين الشماليين كما عند الساميين الجنوبيين، كما يصحّ اعتبار تذكير «الزهرة» أو «عثتر» عند العرب الجنوبيين من جملة الفروق التي نراها بين ديانة سكان العربية الجنوبية وديانات الساكنين في شمال العرب الجنوبية، فإن «الزهرة» هي أنثى عندهم»[١٢].

نُعِت إله «سن» أو «سين» بنعوت عدّة منها «ذ علم»، أي «ذو العلم» بمعنى العالِم[١٣]. ويرى بعض العلماء من العصر الحديث، وعلى رأسهم المستكشف فيلبي، أنّ أقسام المنطقة الجنوبية من جزيرة العرب ومن ضمنها اليمن هي الوطن الأم للشعوب السامية، وحينما هاجروا من الجنوب إلى الشمال

بسبب الجفاف، حملوا معهم ثقافتهم وأشياءهم الثمينة وآلهتهم وأهمّها الإله القمر «سين»[١٤]. وقد عدّهُ بعضُ الكتّاب من أهمّ الآلهة لدى شعب حضرموت، فقيل إنّ الحضارمة وثنيون عبدوا آلهةً عديدةً مثل «عثتر» و«حول» و«حويل». غير أنّ الاحترام الكبير كان للإله «سين»، الإله القومي لحضرموت[١٥]، يجري التقرّب منه بالنذور لمنح الخير في المال والبدن والبركة في الضرْع والزرع.

عثرت بعثةٌ أميركيّةٌ عام «١٩٦١- ١٩٦٢» على نقوش قرية «سنا» حيث يقوم معبدٌ للإله «سين»، ونقوشُ «العقلة» التي تتضمّن أسماء ملوك حضرموت وسبأ، مع أنّ معظمها كان قد صوّره المستكشف فيلبي من قَبل، وكتب عنه[١٦]. وقد عبّر الحضرميون عن معبودهم الأكبر الذي تخيّلوه يهيمن على القمر باسم «سين» وهو الذي عبّر عنه جيرانُهم من الجنوبيين بأسماء «عم ود» والـ«مقه»، فقد عُرف القمر بـ«ود» عند المعينيين وبـ«المقه» عند السبئيين وبـ«سين» في حضرموت[١٧].

وقيل إن اسم «سين» سبق أن أطلقه الأكديّون والبابليّون في بلاد الرافدين على معبودهم الذي تخيّلوه معنيًّا بالقمر أيضًا، ما يعني أنه اسمٌ ساميٌّ قديم وواسع الانتشار. ويُعتقد أنّ سيناء مأخوذة من الإله «سين»[١٨]، لأنّ البدو الآراميين والعرب كانوا يعبدون إله القمر، الذي ينير لهم الطريق أثناء سيرهم ليلاً.

يُعتقد أنّ سيناء مأخوذة من الإله «سين»، لأنّ البدو الآراميين والعرب كانوا يعبدون إله القمر

وقد أقيمت للإله «سين» معابدُ في مدن بعينها في جنوب الجزيرة العربية، ومنها «مذب» أو «مذاب» في موقعٍ معروفٍ يسمّى «الحريضة». وقد ذكر العديد من الكتّاب والمؤرّخين هذا الموقع، إذ عَثرت عملياتُ التنقيب عام ١٩٣٧ في حضرموت، التي قام بها ج. كاتون طومسون و أ. غاردنر وف. شترك، على معبد «سين» في وادي عمد[١٩]، كما عُثر على نقوش ورموز تشير إلى الإله، مثل قرن الثور والخيول، في العديد من المواقع الأثريّة في جنوب الجزيرة العربية، ويَردُ ذكرُ هذا الإله على حجر تيماء، وهي واحة في شمال الحجاز، التي ترجع كتابتها إلى القرن الخامس ق. م.[٢٠].

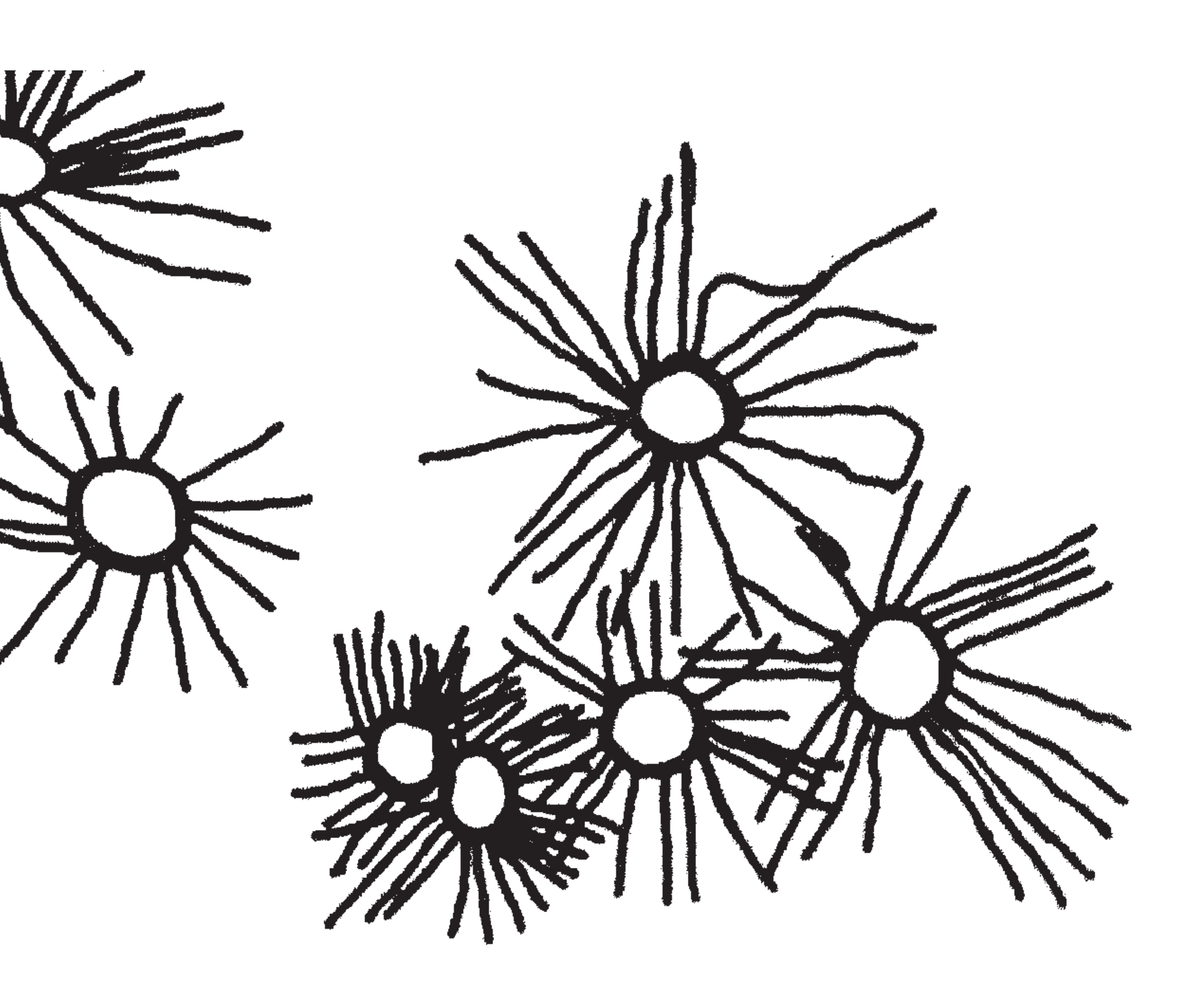
في اللوح النحاسي المحفوظ في المتحف البريطاني اسمُ ملكٍ من ملوك حضرموت هو «صدق ذخر برن» أو «صدق ذخر بران»، ووالده «الشرح»، وقد ذكر فيه أن هذا الملك قدّم نذورًا إلى الآلهة «سين» و«علم» و«عثتر» لخيره ولخير «شبوة» ولخير أولاده وأفراد أسرته[٢١]. وإذا كان الإله «سين» هو ربّ القمر، والإله «عثتر» هو ربّ الزهرة، و«علم» يشير إلى القمر، فالآلهة الثلاثة عادةً ما تُذكر جنبًا إلى جنب.

والاسم الشائع للقمر بين الساميّين هو «ورخ» و«سن» و«سين»، و«شهر»، والأخيرُ هو الاسم الشائع للقمر في الكتابات الجاهليّة التي عُثر عليها في العربية الجنوبية وفي الحبشة والشمال الغربي من جزيرة العرب. ويلاحَظ أنّ الصور التي ترمز إلى القمر في تلك النصوص متشابهة تقريبًا، ومتقاربة في الشكل، ما يدلّ على أنّ الأسطورة الدينية في مَخيل عَبَدة القمر كانت متشابهةً ومتقاربةً ومن أصلٍ واحد. أما كلمة «قمر» فلم تَرِد في النصوص الجاهلية التي وصلت إلينا حتى الآن، ما حمل بعضَ المستشرقين إلى القول إنّ هذه التسمية متأخّرة.

ويلاحَظ أنّ النصوص العربية الجنوبية لا تسمّي القمر باسمه دائمًا، إنما تشير إليه بكنياته وصفاته في الغالب. ويظهر أنّ ذلك هو من باب التأدّب والتجمّل أمام ربّ الأرباب. ويرِدُ نعتُ القمر بـ«كهلن»، أي «الكهل» في نصوص المسند وفي نصوصٍ عُثر عليها في الأقسام الشمالية من العربية الغربية. وتعني لفظةُ «كهلن» القدير والمقتدر والعزيز، وهي من نعوت هذا الإله[٢٢]، وتطلَق لفظةُ «كهن» في اللغة الشحرية على المتبحّر في المعرفة، فيقال امرؤٌ «قد كهن» أو «بر كهن» بمعنى أنه قادرٌ على معرفة كلّ شيء.

كما سُمّي القمر بأسماء أخرى منها أسماءٌ في اللغة الشحرية، فكلمة «أورخ» تعني شهر، «وشهر» تعني الهلال، فإذا هلّ الهلال، نقول «شهر شهر» وأحيانًا نقول «شهر أورخ». و«روخ» و«شهر» و«عم» هو إله شعب قتبان، كما أنّ «ود» إله مَعين الكبير، ورد ذكره في نصوصٍ عُثر عليها في أعالي الحجاز، و«المقه» إله سبأ الكبير، و«سين، سن» إله حضرموت الكبير، وهي كلّها في معنًى واحد، قُصد بها الإله القمر[٢٣].

وإنّ المعبودات الرئيسة في الجنوب العربي والحبشة ثلاث، «سين» القمر، و«ذت حميم، أو ذت بعدن» الشمس، و«عثتر» الزهرة، وهو ما يُعرف بالثالوث السماوي المقدّس. وقد رُمز له بعدّة رموز ونقوش، منها الهلال، ويُشير إلى بداية الشهر القمري، كما أشير إليه برأس ثورٍ ذي قرنين. أما الشمس فقد صُوّرت على شكل قرصٍ أو دائرة، أو كتلةٍ أو هالة. وأما الزهرة، فرُمز إليها بصورة نجمة في النقوش العربية الجنوبية وبثمانية خيوطٍ إشعاعيةٍ في النصوص البابلية، وهي ذَكر ووَلَد عند العرب الجنوبيين[٢٤].



لقد عثرنا على رابطٍ ثقافي بين الآلهة المعبودة في بلاد الرافدين وبين فنٍّ شعبي لا يزال يُغنّى في ظفار، وهو فنّ النّانا المؤدّى باللغة الشحرية. يتكوّن شعرُ النانا من مقطعين موزونَين، وأحيانًا من ثلاثة مقاطع وتُسمّى (مثلث). ويقال هذا الشعر في الحِكم وفي الغزل والعاطفة وفي الحوار بين الشعراء عند تناول قضية اجتماعية معيّنة. وكان أداء النانا مقتصرًا على النساء، لكنّ الرجال شاركوهنّ أخيرًا في أدائه، وعادةً ما يؤدّى في الليل.

أما علاقة إله القمر بالممالك والدول التي قامت في بلاد الرافدين، والتي اتّخذت من الإله «سين، سن» معبودًا وربًّا، وهو الإله ذاته المعبود في الجنوب العربي ومنها ظفار، فتكمن في «إنانا» وهي ربّة أكد، التي بلغت أوجّها في عهد «نرام سين»[٢٥]. ونرى أن النّانا المغنّاة في ظفار هي للتعبير عن إله القمر، لأنّ هذا الفن لا يؤدّى إلا في الليل وأغلبه في الليالي القمرية.

وقد أصبح القمر بمنزلة الأب لكونه إلهًا ذَكَرًا، فدُعي بـ«أبم»، أي «أب»، ونُعت بالمُحبّ فقيل له «دم»، و«ود»؛ لأنه يحبّ عبيده ويشفق عليهم. ولا يزال يُغنّى فنٌّ في ظفار يسمّى «ويد ويد». ومن أسماء القمر أيضًا «حكم»، أي الحاكم والحكيم، و«سمعم»، أي السامع والسميع، وهذا أيضًا فنٌّ منتشر بكثرة في ظفار خاصةً في اللغة المهرية فيُقال «سامعين وسامعين سامعين اعومر بيس».

لم تَرِد كلمة «قمر» في النصوص الجاهلية التي وصلت إلينا، ما حمل بعضَ المستشرقين إلى القول إنّ هذه التسمية متأخّرة

أما القمر، فلا نجد لاسمه الخاصّ ذِكرًا يتناسب مع مقامه، نعم ذُكر بـ«شهر» و«سين» في النصوص العربية الجنوبية، و«شهر» القمر في العربيات الجنوبية، وما زال الناس يسمّونه بهذه التسمية في جنوبي جزيرة العرب. ونجد أسماءه المأخوذة من النعوت، أي من صفاته التي تطغى عليه، فهو «ود» في الغالب في النصوص المعينيّة. ويظنّ من لا عِلْمَ عميقًا له بالعربيات الجنوبية، أنه اسم إلهٍ خاصّ، بينما هو اسمٌ من أسماء عديدة للإله القمر عند شعبٍ معيّن، وهو «المقه»، أي المنير والنور عند السبئيين، أي صفة للقمر. وهكذا قُلْ عن باقي أسمائه، فهي صفاتٌ له في الغالب، لا اسمَ علَمٍ خاصّ به كما في حالة الشمس[٢٦].

«سين» عند عرب الشمال

لم تنحصر عبادة الإله «سن، سين» في جنوب الجزيرة العربية، بل انتشرت في شمالها أيضًا بعد قدوم المهاجرين الساميّين من الجنوب بفعل الجفاف والظروف الجوية، والذين حملوا معهم الآلهة المعبودة العربية. هناك عَبَد الناسُ القمر، وهو ذاك الإله البابليّ القديم الذي اعتبَر أتباعُه بقيّةَ الأربابِ الكبارِ مجرّدَ صور لقدراته، وقالوا يمجّدونه: «سين قدسيتك، وآنو نصيحتك، وداجان قيادتك، وإنليل ملكيتك، وأداد قدرتك، وإيا حكمتك». «وكان الآشوريون قد نسبوا مثل هذه الصفات أيضًا إلى ربّهم (نينورتا) في عصرهم الوسيط، وإلى معبودهم الأكبر (آشور) في عصرهم الحديث[٢٧]، و«آنو» إله السلطة، و«إنليل» إله القوة. والمقصود بـ«أداد قدرتك» ربما الإله «ذو دادات»، وهو من آلهة ثمود وربما سبأ، وقد ورد اسمُه في نقشٍ ثمودي طَلب فيه صاحبُ الدعاء أن تبارك الآلهة «عطار سماوي» الإلهَ «حَوْل»، وختم صاحبُ الدعاء قائلاً «أسمِعوا أصواتَكم إلى ذي دادات»[٢٨]. ويبدو من التمجيد ذكر عدة آلهةٍ كانت تُعبد في بلاد ما بين النهرين، حيث انتشرت عبادة آلهةٍ في مختلف المدن والقرى، ومن هؤلاء على سبيل المثال إلهُ القمر «نانا» شفيعُ مدينة أور وحارسها، وكان إله الشمس «أوتو» ابنًا لإله القمر، وجسّدت الإلهةُ «إينانا» الحبَّ الجسدي، وارتبطت بكوكب الزهراء، وهي نفسها الإلهة عشتار عند الأكاديين[٢٩].

ربط الإنسان القديم اسمَه باسم معبوده ليحقّق له أمانيه وينصره على الأعداء. ونجد مثالاً على ذلك عند القائد الأكادي «نرام سن»، حفيد الملك سرجون الذي ربط اسمه بالإله سين، فقيل إنّ «نرام» -ربما بمعنى حبيب سين- الذي أكمل آماله بعزيمةٍ راسخة، وتوفّر له عهدُ حكمٍ طويلٍ استمرّ نحو ٣٦ عامًا[٣٠]. هذا في العهد الأكادي (٢٣٧١- ٢٢٣٠ ق.م)، أما في فترة حكم البابليين (١٧٩٢- ١٧٥٠ ق.م)، فقد صَوّرت الأساطيرُ الإلهَ «سين» ربّ القمر البابلي، يعشق إحدى بقراته فينقلب ثورًا وينكحها سرًّا[٣١]. كما عُرف «سين» عند الأشوريين وكانت مدينة حران مركزًا له، وسماه الأشوريون أيضًا «سهر»[٣٢]، ونرى أنّ «سهر» هو تصحيفٌ لكلمة «شهر».

وإذا سُمّي «نرام سن» باسم الإله سن، فإنّ آخر ملوك أور السومرية قد سُمّي «أبي- سين»، وهو الذي بنى سدًّا لصد هجوم الأموريين، الشعوب السامية التي عاشت في منطقة ماري في حوض الفرات الأوسط واستفحل خطرها[٣٣].

وتورد المراجع التاريخية دليلاً آخر على عبادة عرب الشمال للإله «سين»، فتذكر أنّ بعض «طيئ» عبدوا «الثريا» وبعض قبائل ربيعة عبدوا «المرزم» وأنّ كنانة عبدت

«القمر»[٣٤]. وهناك وثيقةٌ تذكر أنّ مالكها استأجر بها عاملاً يُدعى «سين إشمائي»، أي «سين اسمعني»، حولاً كاملاً[٣٥]، وكلمةُ «إشمائي» قريبة من لفظة «شمعني» باللغة الشحرية وتعني أيضًا، اسمعني، ويعلِّل هذا تقاربَ اللغات العروبية القديمة في جنوب الجزيرة وشمالها.

صَوّرت الأساطيرُ الإلهَ «سين» ربّ القمر البابلي، يعشق إحدى بقراته فينقلب ثورًا وينكحها سرًّا

والقمر مرتبطٌ بالبقرة في العديد من ديانات الشعوب، ومنها الديانات العربية قبل الإسلام، إذ اتُّخذ الثورُ رمزًا للقمر، ولذلك عُدّ الثورُ من الحيوانات المقدّسة التي ترمز إلى الآلهة وقد نُصّ على اسمه في الكتابات، إذ قيل له «ثور». وقد ذكر الألوسي: أنّ عبَدة القمر اتخذوا له صنمًا على شكل عجل وبيد الصنم جوهر[٣٦]، وهذه الصور من الرموز الدالة على الإله القمر عند قدماء الساميين. وقد صور العبرانيون «يهوه» على هيئة عجل[٣٧].

عبادات الشمس «ذات حميم»

تُسمّى الشمس في اللغة الشحرية «إيوم»، لكنها إذا طلعت وبلغت منتصف السماء يقال لها «حيوت يوم». ويقال للشخص الذي يعمل تحت الشمس «كاهت اد حمين». وقريبًا من هذه الكلمة يرد اسمُ الفحم فيُسمّى في الشحرية «حوم أو حيم»، ويُسمّى الفعل من دفن الجمر لاستخراج الفحم «إد حمين».

توجد في ظفار عادةٌ تُعرف باستخراج السمّ من جسم الإنسان الملدوغ، يجتمع فيها حوله ثلاثةٌ إلى أربعة رجالٍ وينشدون «وآحم راهاب» فتساعدهم حماسة المرددين على شفط السمّ من موقع اللدغة. وكما هو واضح في عبارة «وآحم راهاب»، يُقصد بـ«حم» هنا إله الشمس «ذات حميم». كما يرِدُ اسمُ «حم» في عبارة «وآحمبيه، ودعكيه، وآسن ليه» يرددها الناس الخارجون من احتفالات الهبوت، ومن العبارة السابقة نجد أسماءَ عدة آلهة هي «حم، ود، عك، سن أو سين».

وهناك اعتقاد سائد في ظفار برمي الملح في النار لإيقاف المطر، ويقال «بالبره تهوش بالشوم» أي «تطلع الشمس لتجلي المطر والضباب». وقد عثرنا على اسم الشمس قريبًا من (البره) «عند السومريين الذين يطلقون على الشمس (ببر Babbar) وهي تشرق»[٣٨]، ومن أسماء طلوع الشمس والاستطلاع باللغة الشحرية «إبري»، أي صعد وطلع، «إديبرر»، أي يستطلع، ولهذا فإننا نرى أنّ «بر» هو اسمٌ آخر للشمس.

تسمّى المنطقة الشرقية من ظفار بـ«صَلوت» وتعني الصلاة، وهي أول منطقة تُشرق عليها الشمس، «**ويمتدّ سهل (صَلوت) من مرباط في الغرب إلى قرية حدبين في الشرق بطول يقدّر بحوالي ٨٠ كلم ويتفاوت عرضه من بضعة كيلومترات إلى ١٠ كلم**»[٣٩]، ويحيط بالسهل من الجهة الشمالية جبلٌ يُسمّى بالشحرية «دهق أصَلوت»، ويسمّى بالعربية «جبل سمحان»، ويُطلق على هذه المنطقة أيضًا اسمُ «شرق»، وتُجمع أحيانًا فتُسمّى «شرقن».

وقد ورد اسم «شرقن» في عددٍ كبيرٍ من نصوص المسند على هذا النحو: «عثتر شرقن»، و«عثتر» هو أحد الآلهة التي سنتحدث عنها لاحقًا. أما كلمة «شرقن» فهي بمعنى الشارق، وقد ذكر أهلُ الأخبار أنّ «الشارق» صنمٌ كان في الجاهلية وبه سمّوا «عبد الشارق»، مثل «عبد الشارق بن عبد العزى» الجهني وهو شاعرٌ من شعراء الحماسة، فلفظة «شرقن» إذن نعتٌ لـ«عثتر»، معناه «الشارق». وتنفرد منطقة «صَلوت»، أي منطقة «شرقن» عن غيرها من مناطق ظفار، بوجود عدة أنواعٍ من القبور التي لم تُجرِ حفرياتٍ أثريةٍ عليها بعد، ومن أهمها[٤٠]:

١. قبور الأقدمين «حاديتا أو عاديتا».
٢. القبور الهرمية أو البركانية.
٣. القبور «الملجوفة»[٤١].
٤. القبور الدائرية.
٥. القبور الرفوفية.
٦. القبور المستطيلة.

إنّ وجود هذه القبور في منطقة «صَلُوت»، أول مكان تشرق عليه الشمس، يسمح لنا بالحكم بأن كلمة «شرقن» ربما أتت من «عثتر شرقن»، وهو الإله الحارس لهذه المقابر والمعابد ربما التي يُصلّى ويُدعى أن تصل الهبات إليها، وإليه توسّل المتوسّلون لحفظ قبورهم من عبث العابثين بها، المعيرين لأحجارها، الطامعين في كنوزها.

وفي ظفار معتقدٌ يرتبط بالشمس، وهو منتشر لدى العديد من الشعوب، أنه «إذا سقطت الأسنان اللبانيّة لطفل، يُطلب منه الاحتفاظ بها إلى الصباح حين تشرق الشمس، وعندها يدير ظهره للشمس فيرمي بالسن خلفه باتجاه الشمس قائلاً: «يا شمس أبدليني بسن من ذهب وأخرى ذات أخاديد»[٤٢]. وهذه العادة موجودة في العديد من الثقافات وتسمّى عادة «استبدال السن»، وقد سمّاها بعضُ المصادر التراثية «رميَ السن»، وخلاصتها أنّ الغلام في الجاهلية كان إذا سقطت



سنّه، أخذها ووضعها بين السبابة والإبهام واستقبل الشمس، وقذف بالسنّ نحوها قائلاً «أبدليني بسنٍّ أحسن منها»[٤٣].

ويقول أحد الشعراء في ذلك:

شادِنٌ يحلو إذا ما ابتسمت

عن أقاح كأقاحِ الرمل غر

بدّلته الشمس من منبته

بُردًا أبيض مصقولَ الأثر[٤٤].

لقد عبَدَ الإنسان القديم الشمسَ إلى جانب الأجرام السماوية الأخرى. يخبرنا القرآن أنّ إبراهيم الخليل حين رأى الشمس قال «هذا ربي» **{فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨)} [الأنعام (٧٨)]**. وهذا يدلّ على أنّ عبادة الشمس كانت معروفة قبل نزول الأديان السماوية نظرًا لتأثيرها المباشر على حياة الإنسان والزراعة، ولما لها من قوة أفزعت المخلوق الذي ينظر إلى الكتلة النارية المتوهجة في السماء. ولم يكن مستغرَبًا تقديمُ القرابين لها والأضاحي لاتقاء شرّها وغضبها.

وقد عبد العرب الشمس كبقية الشعوب، وتَسمّى بها أشخاصٌ فعُرفوا بـ«عبد شمس». وكانوا يستقبلون الشمس ضحًى، وذكر «الأسقع» الليثي أنه خرج إلى والده فوجده جالسًا مستقبل الشمس. والشمسُ في العربيّة أنثى، فهي إلهة، أما في كتابات تدمر فهي مذكَّرة، لذلك هي إلهٌ ذكَر عند التدمريين، ويرى «فِلهاوزن» Wellhousen أن ذلك حدَث بمؤثرات خارجية. وكانت عبادة الشمس شائعةً بين التدمريين، وقد وردت في الكتابات التي عُثر عليها في حوران أسماءُ أشخاصٍ مركبةٌ من شمس وكلمة أخرى، ويدلّ على ذلك شيوع عبادتها عند أهل تلك المنطقة. وذكر «سترابو» أنّ Helios أي الشمس، هي الإله الأكبر عند النبط، لكنّ الكتابات النبطية لا تؤيّد هذا الرأي، فالإله الأكبر فيها هو «اللات»، فلعلّ «سترابو» قصد بـHelios اللات، وإذا كان هذا صحيحًا، فتكون اللات هي الشمس[٤٥].

الشمسُ في العربيّة أنثى، فهي إلهـــــة، أما في كتـــــابات تدمر فهي مذكَّرة

وقد عُبّر عن الإلهة «الشمس» بـ«ذت حمم»، أي «ذات حميم»، «ذات حمم»، «ذات الحميم» أي ذات الحرارة الشديدة والأشعة المتوهّجة التي تشبه الحميم من شدّة الحر. وهذا المعنى قريب من «أثل حمون» El - Hamon و«بعل حمون» Ba'al Hammon في العبرانية، ويُراد بها الشمس.



و«حمت» و«حمه» Hamma في العبرانية هي الشمس. وورد في بعض النصوص التدمرية اسم الإله «حمن» Hamman، وورد هذا الاسم في بعض النصوص النبطية التي عُثر عليها في حوران. وهذا الإله هو الشمس. وقد كُنّي عنها بالأشعة الحارة المحرقة التي ترسلها خاصةً في أيام الصيف.

وهناك من فسّر «ذت حمم» بـ«ذات حمى» و«ذات الحمى»، والحِمى الموضع الذي يحمي، ويخصّص بالإله أو المعبد أو الملك أو سيد قبيلة، والمكان الذي يحيط بالمعبد. فيكون حرمًا آمنًا لا يجوز لأحدٍ انتهاك حرمته. وفي جزيرة العرب جملة مواضع يقال لها «حمى» ذكر أسماءها الأخباريون[٤٦]. ولهذه المسمّيات مثيلاتها في ظفار، والتي ذكرنا منها سابقًا مثل «وآحمبيه» و«وأحمر اهياب».

الزهرة «عثتر»

«العشر» حيث الشين تُنطق بين الشدقين في اللغة الشحرية، تأتي بمعنى الصاحب «عشر» والزوج «عشر»، ويخاطب الآباءُ أبناءهم بـ«ها عشري». ونرى أنّ «عشر» في الشحرية هي «عثتر»، وثمّة مفردة شبه «عثتر»، هي «شِتر» و«أشترِ»، أي «عشتار» و«عثتر» عند العرب الجنوبيين»[٤٧]. والشِتر عادة اجتماعية لا تزال قائمة في ظفار تقضي بدفع مالٍ نقدي أو عيني من الفرد إلى العشيرة أو القبيلة، لمساعدة فرد أو قبيلة أخرى في دفع الديّة، أو لمساعدة مريض على تلقّي العلاج، أو إيفاء ديونه. وربما عادة «الشتر» وجمعُها «شتور» كانت مفروضة على الأفراد في القِدم لتقديمها إلى الإله «عثتر».

الشتر عادة قائمـــــــة في ظفار تقضي بدفع مالٍ إلى العشـــــــيرة لمساعدة فردٍ أو قبيلة في دفع الديّـــــــــة، أو لمســـــــــاعدة مريض

وهناك كلمة «عفُر» في الشحرية، وتعني «السحاب الذي يحمل المطر والخير». وفي المعجم «العثرَ» ما سقته السماء من الشجر والزرع، وفي الشحرية أيضًا يطلَق على المطر النازل بقوة «ثعر» ومن صفات الإله «عثتر» إغداق النِّعَم، إذ إنّ السبئيين كانوا ينظرون إلى «أم عثتر»، نظرة البابليين إلى عشتار على أنها إلهة الخصب[٤٨]. وما يجعلنا نورد ذلك، هو عثور المنقب «جلاسر» على عشرة نقوش على صخورها يقول أحدها «وسقى خرف ودثا سبأ وجوم شبعم»، أي «وسقى الرب خريفًا وربيعًا سبأ وجومًا سقاية مشبعة»[٤٩]، والكلمتان «خرف» و«دثا» مفردتان من تقويم الفصول الأربعة في ظفار، فـ«الخرف» هو الخريف الذي يبدأ فلكيًا في ظفار في ٢١ حزيران/ يونيو وينتهي في ٢١ أيلول/ سبتمبر، يتبعه فصل الربيع ويُسمّى «الصرب»، وتتساقط فيه أمطار تُسمّى «الدثا».

وقد وردت مفردة «أم عثتر» و«أبم عثتر» في بعض النصوص، وقُصد بالأولى «أم عثتر»، وبالثانية «أب عثتر». وقد استنتج دتلف نلسن من ذلك أنّ «عثتر» بمثابة الإله الرئيس، فهو أبٌ وأمٌّ للآلهة يليه القمر في الترتيب ثم الشمس، وذهب في بحث آخر له عن ديانة العرب إلى أنّ المراد بـ«أم عثتر» الشمس، باعتدادها أنثى إلهة وأمًّا[٥٠].

ويُعدّ كوكب الزهرة «عثتر» من الثالوث المقدّس عند العرب الجنوبيين، وهو ابن الشمس والقمر، ويأتي اسم «عثتر» بمعنى «شرق» و«إشراق»، وأضيف إلى نهاية الكلمة حرف التأنيث، لأنّ الشمس مؤنثة، كما فعل في «عثتر» إذ عُدّ مؤنثًا عند الساميين الشماليين، فصار «عثترت»، «عشترت»، و«عشتروت» أي أنثى[٥١]. وقريبًا من هذا النطق كلمة «صاحبتي» في الشحرية، هي «عشرتِ».

والجدير بالملاحظة هنا أنّ «عثتر» العربي الجنوبي إلهٌ مذكر، بينما نظائره في جميع الأديان السماوية مؤنثة.

عشتار

في تفسير مُجَاهِدٍ للآية الأولى من سورة النجم: **{وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ} [النجم: ١]**، أنّ النجم يعني: «الثُّرَيَّا، إِذَا سَقَطَ مَعَ الفَجْرِ»[٥٢]، ويذكر بعضُ المراجع التاريخية أنّ العرب تسمّي الثريّا نجمًا، وأن النجم هو الزهرة، لأنه كان يُعبد عند بعض القبائل العربية.

وكان «عثتر» معروفًا عند المعينيين والسبئيين وعند قتبان وأهل حضرموت والأوسانيين[٥٣]، بما أنّ ظفار متاخمة لحضرموت، فنرى أنه قَدِم إلى ظفار من هناك. ويذكر بعض المؤرخين أن المراد من «عثتر أبم» و «عثتر أب»، أنّ «عثتر» هو بمنزلة الأب للمتعبّدين له، يشفق عليهم ويحبّهم، ويمنحهم الخير والصحة والبركة. وقد جاء في نص سبئي وُجد في مدينة «صرواح» أنّ صاحبة النص قدّمت إلى الإلهة «أم عثتر» أربعةَ تماثيل من ذهب لأنها وهبت لها أربعة أطفال، كلهم أحياء يرزقون[٥٤].

وورد اسم «عثتر» في عبارات تحمل صفاته، منها «عثتر شرقن» و«عثتر ذ قبضم» و«عثتر ذ يهرق» و«عثتر ذ يهر». وقد ذكر جواد علي «أنّ معنى جملة (عثتر شرقن) و(عثتر الشارق) و(عثتر ذ قبضم) بمعنى القابض أو الجالس أو اسم

موضع يقال له قبض»[55]، وقد تحدثنا عن معنى الشارق وشرقن في ذكر إله الشمس. أما عبارة «ذي قبضم» فنرى أنها تعني «عثتر القابض»، أي الذي يمسك الأرواح، أو بمعنى الراعي لشعبه وعُبّاده، فلفظة «قبض» في الشحرية تعني «رعي»، واللغة الشحرية من اللغات العروبية القديمة، والتي تنتسب مع اللغات العربية الجنوبية إلى شجرة واحدة.

اللغة الشحرية من اللغات العروبية القديمة، والتي تنتسب مع اللغات العربية الجنوبية إلى شجرة واحدة

أما في عبارة «عثتر ذ يهرق» فنرى أنّ كلمة «يهرق» قريبةٌ من كلمة «يهرج» بالشحرية، والتي تعني يتحدث. وقياسًا على ذلك، تكون عبارة «عثتر ذ يهرق» عثتر المتكلم أو المتحدث.

الإله أرحمون

من أسماء الله التي لا تزال تُنطق في ظفار حتى الآن كما هي «أرحمون»، وتعني الرحمن. وحين يرفع الإنسان يديه للدعاء يقول باللغة الشحرية «أووعش أرحمون آعلي» وتعني «الله يا رحيم يا سيدي»[56]، وهذا يدل على أن عقيدة التوحيد كانت متواجدة في ظفار، في ظلّ وجود معطيات تاريخية عن وجود قوم عاد في بلاد الشحر وبعث النبي هود إليهم، إضافةً إلى وجود أضرحةٍ يُقال أنها، لنبيَّيْن، أيوب وهود، اللذين دعوَا قومَهما إلى عبادة الله الواحد الأحد.

وتشير المراجع التاريخية إلى وجود اسم «الإله (رحمنن) أي الرحمن في النصوص العربية الجنوبية، ويُرجعها بعض الدراسين إلى دخول اليهودية في الجنوب وانتشارها هناك، وهذا الإله هو الإله «رحمنه» Rahman-a «رحمنا» في نصوص تدمر»[57]. لكنّ ظهور بعض الدراسات التي تقول إنّ التوراة خرجت من الجزيرة العربية، «**وأن البيئة التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب شبه الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديدًا في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن**[58]، يعني أن ديانة التوحيد وعبادة الإله رب السماء، كانت معروفة في جنوب الجزيرة العربية، والتي أثّرت في بقية المناطق الواقعة شرق اليمن، مثل حضرموت وبلاد الشحر.

الثالوث المقدّس

ذكرنا أنّ النجوم الثلاثة التي حظيت بمكانة التقديس والعبادة في جنوب الجزيرة العربية، هي (سين «القمر»، والشمس «ذت حميم»، وعثتر «الزهرة»)، وهو ما يسمّى بالثالوث المقدس. أما بقيّة الأسماء التي سنتحدث عنها لاحقًا، فما هي إلا صفات للآلهة الثلاث السابقة، أو أسماء من أسمائها قياسًا على أسماء الله الحسنى. ونجد أن القمر «سين، سن» استحوذ على الاهتمام الأكبر، كونه الإله المذكّر الذي اقترن بالشمس «ذت حميم» فأنجب الزهرة «عثتر». ويعلّل بعض الدرّاسين تقديمَ العرب الجنوبيين القمرَ على الشمس إلى اختلاف المناخ، وطبيعة الأقاليم والثقافة المرتبطة بظهور القمر، الذي ينير الدروب للقوافل التجارية في البر، وللبحارة في البحر، إضافةً إلى أنّ ظهور القمر ليلاً يؤنس الناس ويشجعهم على الغناء والمرح. كما أنّ الشمس تلهب بحرارتها العالية المناطق شبه الجافة الواقعة في جنوب الجزيرة، فيهرب من لهيبها الإنسان، ولذلك سُمّيت الشمس «بذت حميم»، نظرًا إلى أشعّتها الحارقة.

لقد أشرنا إلى أنّ بعض الآلهة في جنوب الجزيرة العربية يحمل صفات القمر، أي أنها آلهة لا تخرج عن الثالوث المقدس. ومن خلال الحفريات في اللغة الشحرية وجدنا أسماءً قريبةً من أسماء الآلهة المعروفة لدى الممالك والدول التي قامت في جنوب الجزيرة العربية، ومن هذه الآلهة:

الإله المقة

الموقاة «المقة» هو إله سبأ، ويعني المنير والنور عند السبئيين ويرمز إلى القمر. وتوجد في اللغة الشحرية كلمة «مُقْهر»، وتأتي في محل استنكار الحديث أو القول غير المفهوم، وهي تحل محل «**الاستنجاد بالإله المقه**».[59] كما تقال «مقهر» للتأكيد على الشيء، ونرى أنها تأتي في منزلة لفظة الجلالة «يا الله» للجزم بالشيء وتأكيده.

ويطلق اسمُ «موقت» على منحوتات حجرية على شكل إبل، ويتّخذها الأطفال كألعاب، وهي عبارة عن حجارة مسطحة ومنحوتة بحيث يظهر سنام الناقة. ولعلّ تعبير «الموقت» يعبَّر به عن النذور والأضاحي التي تُقدّم للإله «المقه»، خاصةً عند الجماعات التي لا تملك الأبقار، إذ وُجد أنّ الثور من أكثر الحيوانات التي قُدّمت ذبائحَ إلى الإله «المقه» وقد «استنتج دتلف نلسن من هاتين الملاحظتين وما تسمِّي أشخاصًا وأسرًا وعشائر وقبائل باسم (ثور)، أن الثور رمز يراد به هذا الإله (المقه)، أي القمر»[60]. وفي ظفار منطقةٌ تسمّى «آت غضب»، و«الغضب» هو الثور في اللغة الشحرية.

وفي ظفار أيضًا يُسلخ جلد العجل الميت، ويُحشى بالقش ويُقدّم إلى أمه لتدرّ الحليب، ويسمّى الجلدُ المحشوّ بالقش «صيلام»، والصلم تأتي بمعنى الصنم. وكانت «**أهمّ الأوثان والصور «صلمن» التي كانت تُقدم إلى معابد «المقه»**



وفـاءً لنـذور نذورها لها، هي عبارة عن صـور ثيران»[٦١]، وهذا ما يمنحنا القول بأنّ إله «المقه» يُعدّ من آلهة ظفار القديمة.

وكما أسلفنا، «المقه» هو إله السبئيين، ويحظى بمنزلة أكبر عند (المكربون)، «**كما تعبّد له أهل الحبشـة وله معبد (نجا) أو (يها)، بعـد أن نقلـه إليهـم السـبئيون**»[٦٢]، الذيـن تحكموا باليمن ومنطقة باب المندب والساحل الأفريقي المقابل لليمن، ويظهر أثر ذلك في الخط الحبشي حتى اليوم.

قيـل إنّ «المقـه» و«يلمقه» يأتي بمعنى الزهرة في لغة «حِمْيَر». وقد بقي بناءُ «يَلمَقه» إلى أن دمّره الأحباش إبان غزوهم لليمن لعدة أسبابٍ، منها أن الأحباش نصارى وأرادوا تدمير الأوثان، والسبب الثاني يعود إلى رغبة الأحباش في الاستفادة من أحجار معبد «يَلمَقه» لبناء كنائسهم، «**وقد كان ذلك المعبد قد خصص لعبادة (المقه) إله سبأ الكبير، فعرف بـ(المقه)، و(يلمقه) عند سواد الناس**»[٦٣] ، ومنهم من قال «**إن (المقه) أتت من (مقهو) بمعنى القوي، وقد ورد في اسم الإله (إيل مقهو) أي (إيل القوي)**» [٦٤].

أما بعض المستشرقين فيرون أنّ «المقه» من أصل كلمة «لمق»، بمعنى لمع، ومنه اللمعان، الذي فسّره البعض من الكتّاب أنه بمعنى «الثاقب» و«اللامع»، «**وكان الجاهليون يُقسِمون بالنجوم الثاقبة أي التي يتوقّد ضياؤها ويتوهج**»[٦٥].

هِدد

«الهِيد» في اللغة الشحرية هو الرعد[٦٦]، ويقال «إت هِدد» بمعنى السماء ترعد، ويُنهى الأطفال عن الصفير، لأنّ الصفير يَمنع تكوّن السُحُب والرعد. وإذا أمطرت السماء، يجري الأطفال تحت المطر قائلين بالشحرية «يثرا طيطاي من ثعر ذو موسي» أي «يبتلّ رأسي من زخّات المطر»، فالمطر في الشحرية يسمى (مُسئ)، و«**موسى تعني المأخوذ من الماء**»[٦٧] لأن النبي موسى انتُشل من قناة الماء حين رمته أمه في الماء.

«الهِيد» في اللغة الشحريـــــــــــــــة هو الرعد ويُنهى الأطفال عن الصفير، لأنّ الصفير يَمنع تكوّن السُـــــــــــــحُب والرعد

وإله «هدد» معروف لدى العديد من الشعوب السامية، وتعبّد له العربُ في جنوب الجزيرة مثل بني إرم، وفي شمال الجزيرة، كذلك فعل الأشوريون. ويمثّل الإلهُ «هدد»، إضافةً إلى الرعد، الهواءَ والعواصفَ، ويوجد في متحف دمشق تمثالٌ لـ«هدد» بهيئة ثور [٦٨]. وكما ذكرنا في حديثنا عن الإله «سين، سن» فإنه يرمز للقمر بالهلال أو قرن البقر.

وتورد معاجمُ اللغة العربية لفظةَ «الهَادّة» وتعني الرَّعدُ. ويقال أيضًا صوتُ الرعد. «وفي حديث الاستسقاء: ثم هدّت ودرّت، الهدةُ صوت ما يقع من السماء»[٦٩].

لقد عظّم الآراميون الإله «حدد»، إله الزوابع والرعد، وهو نفسه الإله «هدد» ويُسمّى أيضًا «أدو»، و«**من ألقابه (ريمون) الراعد، وقد يطلق عليه الاسمان معًا (حدد ريمون)، وكان أهم معبد للإله (حدد) في هيرابولس (منبج) أي المدينة المقدسة**»[٧٠]. ومن الطبيعي أن يُقدَّس الإلهُ «هدد» في البيئات التي تعرف نشاطًا زراعيًّا لدرجة أن الزراعة التي تعتمد على الأمطار هي «الزراعة التي سقاها الربّ». ويقال إنّ معبود مدينة بعلبك «جوبتر هليوبولينانس» معادلٌ للإله «حدد»، أي «هدد».

أما عند الأشوريّين فقد ذُكر الإلهُ «حدد» أو «هدد» باسمٍ آخر هو «غيل وير»، والغيل باللغة الشحرية هو نجمُ الإكليل، يبدأ فلكيًّا في ١٩ أيار/ مايو وينتهي في ٣٠ منه، وعند ظهور هذا النجم تشهد ظفار أمطارًا غزيرةً مصحوبةً بالرعد والبرق. ويتجنّب روّاد البحر السفرَ في هذا الوقت من العام، كما يحاول الرعاةُ السكنَ قرب الكهوف الآمنة حتى ينجلي الإكليل.

وورد «حدد» في كتابةٍ تَذكُر ملكَ حماة يرفع يديه لـ«بعل شمين»، سيّد السماوات. و«الشُتم» في الشحرية هي السماء[٧١]. ويتّضح أنّ «بعل شمين» هو «حدد» وهو «غيل وير». ويحظى «ادد» بمكانة رفيعة في مجمع الآلهة ويحظى بلقب ابن «آنو»[٧٢]، و«النأ» و«النو» في اللغة الشحرية هو تراكم السحب المنذرة بهطول المطر[٧٣].

هُبَل

من العبارات الشحرية التي يقولها الناس أثناء العمل الجماعي الذي يحتاج إلى حماسة: «يا هوهيلا يا هُبل». ويُعَدّ الإله «هُبل» من أقدم الأصنام التي عبدها العرب وأعظمها، و«يعود ذِكرُه إلى قوم ثمود، ثمّ نُصِب على البئر في بطن الكعبة»[٧٤]. وكان أول من نصبه خُزيمةُ بن مدركه بن اليأس بن مضر، وكان يقال له «هُبل خزيمة»[٧٥]، لتأثر أهل ظفار بمعبودات العرب في مكة بسبب التواصل الثقافي والتجاري.

ويوجد دليلٌ آخر على التواصل بين بلاد الشحر وبين مكة ورد في «المفضّل»: «**فقد ذَكر أهلُ الأخبار بعضَ رجالٍ مهرة وفدوا على الرسول، منهم مَهْري بن الأبيض، وقد كتب له الرسولُ كتابًا، وزهير بن قِرْضم ابن العُجيل بن قباث بن قمومي، وقد أسلم، وكتب له الرسولُ كتابًا حين**

همَّ بالانصراف إلى قومه»[٧٦]، ويوجد في مدينة مرباط ضريحٌ يقال له ضريح زهير بن قرضم.

هوبيس

يقال للشيء السريع في ظفار «هوبيس، هوبيس». و«هوبس»، «هبس»، اسمُ إله سبأ. ورد في نصوصهم، وكانت تقدَّم له التقدمات. وقد ذُكر اسمُه في نصوص عدة مكتشَفة منها: (هو فعثت) و(لحى عثت) من قبيلة (مقنعم) قدّما وثنا (صلمن) إلى الإله (هبس، هوبس)»[٧٧]. وورد في النصوص السبئية اسمُ إله هو «هوبس» «هبس» منفردًا، وورد مع الإله «المقه» وقد قُصد به الإله القمر[٧٨].

الهوامش

١ الماحي، علي التيجاني، **قراءة في الرسومات الصخرية في ظفار، ظفار عبر التاريخ**، ط ٢، ٢٠٠٧، إصدارات المنتدى الأدبي، ص ٢٠.
٢ علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج٦**، بغداد، جامعة بغداد، ط٢، ١٩٩٣،ص ١٦٩.
٣ العجيلي، محمد بن أحمد، خالد بن أحمد العليان، **ظفار أمثال وأقوال**، ط١، ١٩٩٧، ص ٣٧٣.
٤ الزبيدي، أحمد، **امرأة من ظفار (رواية)**، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣، ص ١٥.
٥ المرجع نفسه.
٦ المرجع السابق، ص ٣٨٤.
٧ الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠، ج ٢٠، ص ٤٨٨.
٨ الماتريدي، أبو منصور، **تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)**، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ج ٨، ص ٥٠٢.
٩ موسكاتي، سبتينو، **الحضارات السامية القديمة**، ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الرقي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٦، ص ١٩٤.
١٠ المكي، عبدالملك بن حسين بن عبدالملك العصامي، **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ج١، ص ١٦٠.
١١ علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار الساقي، ط٤، ٢٠٠١، ج١١، ص٥١.
١٢ المرجع السابق ، ج ١١، ص ٥٧.
١٣ المرجع السابق، ج١١، ص ٣٠١.
١٤ سوسة، أحمد، **مفصل العرب واليهود في التاريخ**، الوراق للطباعة والنشر، لندن- ط١، ٢٠١٤، ص٢٥٠.
١٥ رو، توفيق، **تاريخ العرب القديم**، دار الفكر، الطبعة: إعادة الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص ٧١.
١٦ مهران، محمد بيومي، **دراسات في تاريخ العرب القديم**، دار المعرفة الجامعية، ط٢، د ت، ص ٢١٠، ٢١١.
١٧ الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، ط ٤، ١٩٩٤، ص ١١٠.
١٨ **مفصل العرب واليهود في التاريخ**، المرجع السابق ص ٢٧٧.
١٩ مهران، محمد بيومي، **دراسات في تاريخ العرب القديم**، دار المعرفة الجامعية، ط٢، د ت، ص ٢١٧.
٢٠ الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، ط١٩٩٤، ٤، ص ٦٩.
٢١ جواد علي، مرجع سابق، ج٣، ص ١٥٢.
٢٢ المرجع ذاته، ج١١، ص ٥٤.
٢٣ المرجع السابق، ج١١، ص ٣٣٣.
٢٤ مرجع سابق ج١١، ص ١٧٦.
٢٥ **الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق**، مرجع سابق، ص ٤١٦.
٢٦ جواد علي، مرجع سابق، ج١١، ص ١٧٥.
٢٧ صالح، عبد العزيز، **الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق**، مكتبة دار الزمان، ص ٥٤٨- ٥٤٩.
٢٨ كدر، جورج، **معجم آلهة العرب قبل الإسلام**، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠١٣، ص ١١١.
٢٩ ميغوليفسكي، أ.س، **أسرار الآلهة والديانات**، ترجمة حسان مخائيل اسحق، ط٤، ٢٠٠٩، دار علاء الدين للنشر، دمشق - سوريا، ص ٢٥.
٣٠ صالح، عبد العزيز، **الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق**، دار الزمان، د ت، ص ٤١٢.
٣١ المرجع السابق، ص ٤٧٤.
٣٢ الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٩٤، ص ٥٤٩.
٣٣ عصفور، محمد أبو المحاسن، **معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم**، دار النهضة العربية - بيروت- لبنان، ص ١٥٦.
٣٤ المرجع السابق، ص ٣٦٨.
٣٥ المرجع السابق ص ٤٤٥.
٣٦ **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، مرجع سابق، ص ٢٦٥.
٣٧ جواد علي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٢٩٨.
٣٨ موسكاتي، سبتينو، **الحضارات السامية القديمة**، ص ٢٥٥-٢٥٦.
٣٩ المعشني، أحمد بن محاد، **فنون العمارة التقليدية في ظفار**، ط١، ١٩٩٧، ص ٥٩.
٤٠ لغة عاد، ص ٢١٥- ٢٣٢.
٤١ قبر الجثث في الكهوف، وفي الفتحات الصخرية، ثم تُغطى بالأحجار، ويستخدم ذلك لعدم توفر أدوات لحفر الأرض في المناطق الصلبة.
٤٢ لغة عاد، مرجع سابق ص ٣١١.
٤٣ الخليل، أحمد محمود، **موسوعة الميثولوجيا والأديان العربية قبل الإسلام**، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق - سورية، ٢٠٠٦، ص ٢٠
٤٤ مغنية، أحمد، **تاريخ العرب القديم**، دار الصفوة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٤، ص ١٦٧.
٤٥ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج١١، ص ٥٥.
٤٦ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج١١، ص ٣٠٠.
٤٧ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج٥، ص ١٣٠.
٤٨ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ١١، ص ٣٠٣.
٤٩ صالح، عبدالعزيز، **تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة**، مكتبة الأنجلو المصرية، دت، دط، ص ٥٩
٥٠ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٠٢.
٥١ المرجع السابق.
٥٢ المخزومي، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي، **تفسير مجاهد**، تحقيق محمد عبدالسلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط١، ١٩٨٩، ص ٦٢٥.
٥٣ الفيومي، محمد إبراهيم، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٩٤، ص ١١٠.
٥٤ جواد علي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٠٢.
٥٥ المرجع نفسه، ج ١١، ص ٣٠٣.
٥٦ لغة عاد، مرجع سابق ، ص ٣٤٧.
٥٧ جواد علي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٠٦.
٥٨ الصليبي، كمال، **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - لبنان، ط ٨، ٢٠٠٦، ص١١.
٥٩ لغة عاد، مرجع سابق ص ٣٥٠.
٦٠ جواد علي، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٥.
٦١ المرجع السابق، ج ١١، ص٥٥.
٦٢ المرجع السابق، ج ١١، ص ٢٩٦.
٦٣ علي، مرجع سابق، ج ١١، ص٢٩٧.
٦٤ كدر، مرجع سابق، ص ٢٢٦.
٦٥ المرجع السابق، ج ١١،ص ٢٩٦.
٦٦ المعشني، أحمد محاد، **معجم لسان ظفار**، طباعة شركة المجموعة الطباعية، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، ص ٩٥٣.
٦٧ ميغوليفسكي، أ.س، **أسرار الالهة والديانات**، مرجع سابق ، ص ٣٤٧.
٦٨ كدر، المرجع نفسه، ص٢٤٧.
٦٩ كدر، المرجع نفسه، ص ٢٤٦-٢٤٧.
٧٠ **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، مرجع سابق، ص ٦٨.
٧١ المعشني، أحمد محاد، **معجم لسان ظفار**، مرجع سابق، ص ٤٧٠.
٧٢ حداد، حسني، مجاعص، سليم، **بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري**، دار أمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٩.
٧٣ المعشني، أحمد محاد، **معجم لسان ظفار**، مرجع سابق، ص ٨٨٩.
٧٤ **معجم آلهة العرب قبل الإسلام**، مرجع سابق، ص ٢٤٣.
٧٥ الكلبي، أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب، **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط ٣، ١٩٩٥، ص ٢٨.
٧٦ علي، جواد، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٠٠.
٧٧ المرجع السابق، ج٣، ص ١٥٦.
٧٨ المرجع السابق، ج١١، ص ٢٩٨.

أن تكون جيلبير النقّاش سيرة تونسية في النضال والأدب

محمد صالح عُمري

أستاذ الأدب العربي والمقارن في جامعة أكسفورد البريطانية. من مؤلفاته «الجامعة والمجتمع في سياق الثورات العربية والإنسيّة الجديدة» ٢٠١٦، «الترافد بين العمل النقابي والثقافة والثورة في تونس» (بالإنكليزية) ٢٠١٩

ترجمة يوسف قاسمية

جيلبير النقّاش، الذي وافته المنيّة في يوم ٢٦ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠٢٠ عن عمر ناهز ٨١ عامًا، كان بمثابة حلقة الوصل بين القضايا والرهانات المتعددة التي ميّزت تونس منذ أوائل الستينيات. وهو ربما الأخير في سلالة معيّنة من المثقفين العموميين من يهود الأراضي العربية الذين رفضوا حقّ المولِد الإسرائيلي الغارق في العنصرية والاستعمار ومُصادرة الأرض، منادين بحقّهم في الانتماء الكامل إلى أراضي مولدهم. كما تكتسب مواقفه وقعًا خاصًّا في ظل اجتياح موجة التطبيع مع إسرائيل العالم العربي. ومع تحوّل السياسة العربية والمجتمع إلى اليمين، يتعيّن علينا التفكير في حياةٍ قضاها النقّاش مع اليسار في معارضة الدكتاتورية والطائفية المحلّية. وبينما نتأمل مليًّا الذكرى العاشرة للثورة التونسية وموجة التمرّد التي أحدثتها في جميع أنحاء المنطقة، يبدو من واجبنا أن نتذكّر أحدَ الذين مهّدوا الطريق إلى ذلك. كما أن علينا استدعاء النقّاش الكاتب الذي لا يمكن أن يستهان بدوره.

استكمال الاستقلال بالاشتراكية

كان النقّاش رمزًا من رموز حركة «آفاق» («برسبكتيف»)، بل في اليسار التونسي وفي حركة المقاومة ككُل. كان شيوعيًّا وسجينًا سياسيًّا من عام ١٩٦٨ إلى ١٩٧٩. عام ١٩٧٤ كتب كتابَه الأيقونة «**كريستال**» أثناء وجوده في السجن على الأغلفة الورقية لعلب سجائر تحمل الاسم نفسه، وذلك بقلم رصاص شُحذَ بواسطة غطاء علبة سردين. كما خطّ أيضًا الرواية والتعليقات السياسية والشعر والأسطورة، وكذلك كتب الخيال العلمي. ومن خلال مساره الطويل وكتاباته، يُتيح النقّاش رؤيةً طويلة المدى لمعنى أن يكون الإنسان مناضلاً، وناجيًا من القمع والتعذيب، وكاتبًا تحت ظلّ الحكم الاستبدادي. والواقع أنّ جيله من سجناء الرأي قد وضعوا معاييرَ جديدةً للمقاومة وأدخلوا تقاليدَ مبتكرةً على السلوك النضالي داخل السجون، من ضمنها الأنشطة الثقافية ووسائل نضالٍ أخرى، مثل الإضراب عن الطعام. ففي كتاباته، يتصوّر النقّاش، استباقيًّا، حالة انتقالية بواسطة التفكير في قضايا تخصّ الذاكرة والمصالحة والعفو.

من بين كتاباته الأخرى باللغة الفرنسية: «**ماذا فعلت بشبابك؟ مسار معارض لنظام بورقيبة**» (١٩٥٤-١٩٧٩) تليه «**سردية سجن**» (تونس وباريس: دار كلمات عابرة، ٢٠٠٩)، الذي يحتوي على وصف مفصّل للحياة في السجن، بما في ذلك تأملات حول الكتابة والتعذيب والرياضة وديناميكية المجموعة، وكتاب «**السماء فوق السطح: قصص وحكايات وأشعار**» (باريس: منشورات سرف، ٢٠٠٥) الذي يجمع كتاباته الإبداعية في السجن، باستثناء «**كريستال**»، الذي نُشر سابقًا، و«**السجن والحرية: مسار معارض من اليسار في تونس المستقلة**» (دار كلمات عابرة، ٢٠١٤). كما كتب عن الثورة منذ عودته إلى تونس في ٢٠١١ ، لا سيّما في «**كان الفهم يبدو لي دائمًا أساسيًّا: حوارات مع محمد الشرقي**» (٢٠١٥). وعام ٢٠١٩، تمّت ترجمة كتابه «**كريستال**» إلى العربية.

لِفهم فكر النقّاش لا بُدّ من العودة إلى النقد الأساسي الذي وجّهته مجموعتُه ضد الدولة التونسية المستقلّة، إذ طالبوا بحقّهم في المواطنة الكاملة، معتبرين أنّ مشروع الدولة وقتئذٍ لم يكن مكتملاً بأيّ شكل من الأشكال. حينها تمحور دورهم حول متابعة الضغط على الدولة من أجل استكمال الاستقلال وإقامة حكم اشتراكي ديموقراطي. ومن هنا أسّست مجموعةٌ من الطلاب، بمن فيهم النقّاش، حركةَ «آفاق» «برسبكتيف»، والمعروفة باسم مجلّتها «آفاق تونسية من أجل حياة أفضل»، التي صدرت من آب/ أغسطس ١٩٦٣ إلى تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٧١ ونشرت ٦٣ عددًا. بدأت الحركة كمشروع للدراسة والتفكير الشبابي في أوائل الستينيات، وقد عُرِفَتْ باسم Groupe d'Etudes et d'Action Socialistes Tunisien



«مجموعة الدراسات والعمل الاشتراكي في تونس»، واستمرّت بشكل أو بآخر خلال السبعينيات. في دراسته عن الحركة، يقول المؤرخ عبد الجليل التيمي: «كانت مجموعة برسبكتيف هي صوت النخبة التونسية التي وضعت مخططًا شاملاً لإدخال البلاد في رهانات الحداثة الحقيقية، إلا أنها عجزت عن إيصال رسالتها السياسية والفكرية بحكم منطق الإقصاء والقضاء على كل رموزها وقيادتها». وهذا، حسب قوله، قد حرَم البلد ككلّ من مواهبهم ومن فرصة تأسيس سياسة ذات رؤية قائمة على التعددية.

والواقع أنّ مُنظّري حركة «آفاق» يبدون كمثقفين ومناضلين وإنسانيين في آنٍ واحد وذلك من خلال التمثيل الذاتي وكذلك في الوعي العام. فقد حدّدوا معنى أن يكون الإنسان سجينًا سياسيًّا، خصوصًا من أصبحوا مرتبطين بالسجون سيئة السمعة، كمثل سجني «برج الرومي» والموروث الذي أحاط به من أغانٍ وشعر ووعي جماعي. كذلك أصبح أعضاء المجموعة رموزًا للمقاومة والشجاعة، خاصةً لدى اليسار السياسي والحركة الطلابية في سبعينيات القرن المنصرم، وثمانينياته، وكان من بينهم أسماء لامعة منهم: جيلبير النقّاش ونوري بوزيد وحمة الهمامي ومحمد بن جنات ونور الدين بن خذر وفتحي بلحاج يحيى ومحمد الشرفي وأحمد بن عثمان ومحمد صالح فليس والهاشمي بن فرج وعشرات غيرهم. ونساء شهيرات، كان من بينهنّ: زينب بن سعيد الشارني وأمال بن عبا وأخريات. ومن رحم المجموعة ستخرج الحركات اليسارية الأكثر نفوذًا على الساحة التونسية، مثل: «العامل التونسي» و«الشعلة» و«حزب العمّال الشيوعي التونسي» و«حركة الوطنيين الديموقراطيين». بطريقة أو بأخرى، وباستثناء «الحزب الشيوعي»، أنجبت حركةُ «برسبكتيف» اليسارَ التونسي برُمّته كما نعرفه بصورته الحالية.

الذاكرة والخيال في الكتابة

تجمع كتابات النقّاش بمجملها بين الشهادة والتحليل والتعليق على تجربته، بما في ذلك التفكّر في الكتابة عمومًا وفي وظيفتها. فبدوره وعبر كتابته، أقام النقّاش علاقة تَطابقٍ وظيفيّة بين الذاكرة والخيال. كلاهما بالنسبة إليه مُجرّد طرائق لتجاوز جدران السجن. وعليه وفي موضوع كتاباته، يوضح النقّاش ما يلي: «في البَدء، كانت لديّ تطلعات تعليمية في الكتابة: كان هذا الكتاب في نهاية المطاف إحدى طرائق ممارسة السياسة، وتقديم تفكيري للآخرين بشكل مختلف هذه المرة، وعلى مستوى فردي أكثر». وعليه، فإنّ نشأة الكتاب، وكذلك الكتابة عملاً، هما نتاج مباشر لتجربة السجن، ترشده ثيمات العلاج والعفو والشهادة.

وفعلاً ثمّة نوع خاص من العفو في تأمّلات النقّاش، عفو ذو نزعة تحرريّة، بمعزل عن عمليات العدالة الانتقالية، أو العدالة العامة. رفض النقّاش بشدة طلب العفو من «أبو الأمة»، الرئيس الحبيب بورقيبة، كما أنّه رفض التعويض في سياق ترتيبات العدالة الانتقالية بعد الثورة. نظر إلى الرواية التي خطّها في السجن على أنها «عمل تأمّلي يقوم على التفاهم والتعاطف مع الآخرين، رغم كل شيء، من أجل اعادة تكوين الذات» (ماذا فعلت بشبابك؟، ٢٧٥). فبمجرد الانتهاء من إعادة التكوين تلك، «لم يعُد المرء كما هو، يكاد يكون مستعدًّا لمغادرة [السجن] والانخراط مع الآخرين بدون كراهية، بدون ضغائن وحتى بدون لوم. ويصبح المرء أيضًا جاهزًا للكتابة بشكل مختلف» (ماذا فعلت بشبابك؟ ٢٧٥).

ومع ذلك، فإنّ ما كتبه النقّاش كان مفاجئًا ولا يتطابق مع ما كان متوقعًا من أناسٍ في ظروف مماثلة. كتب روايةً تدور أحداثُها في الطبقة الوسطى في تونس مستقرّة. إنه يدرك حداثة المهمة، حيث يكتب السجناء عادةً تحليلات أو مقالات رأي ومذكرات ورسائل. وفعلاً كتب هو وزملاؤه منشورات سياسية عندما سُمح لهم بالقلم والورق. كما أنهم قرأوا بنَهم وناقشوا قراءاتهم التي انطوت على العمل السياسي والنظري وأيضًا الأدب (ماذا فعلت بشبابك؟ ٢٧٢).

يتحدث النقّاش عن لحظة الكتابة كشكل من أشكال العلاج (٢٧٤). وفي ذلك، يبقى النقّاش فريدًا. إنه لا يأخذ تجربةَ السجن ويتعامل معها من خلال الكتابة فحسب، بل يتخيّل أيضًا عالمَ ما بعد السجن ويتأقلم معه عبر الوسيلة نفسها، أي الكتابة. وبالفعل، فإنّ العالم الذي تخيّله في البداية كوسيلة للهرب من السجن والتعويض عن فقدان الحرية ينتهي به إلى أن يكون بمثابة مخطّط مسبق.

على الرغم من كل ذلك، فإنّ العمل الأدبي يَفي بوظيفته الأصلية: «عمل تأمّل، وفهم، كما أنّه يشي بتعاطف مع الآخرين وإعادة تكوين الذات بصرف النظر عن الظروف» (٢٧٥) أي إعادة تكوين الذات التي تعرّضت للاعتداء والظلم والهجوم والمعرّضة دومًا لخطر الانكسار. ويوضح الكاتب: «كل الوقت الذي أمضيته في الكتابة كان بالنسبة لي ابتهاجًا خالصًا» (١٥). وهذا ما تعنيه عبارتُه «لم أدخل السجن لكوني كنتُ كاتبًا بل صرت كاتبًا بسبب دخولي السجن». يبدو الأمر كما لو أنّه كان هناك نوعان من الذات: «هذه الذات المهووسة بالكتابة، وهي قريبة جدًّا ومختلفة تمامًا عن الذات العادية» (٢٨٠).

يثير النقّاش مخاطر الانتظار مدركًا أثر هذا الأخير الكبير في «إضعاف» الذاكرة وفقدان الشاهد، متيقّنًا بضرورة أن يبلي بلاءً حسنًا في ما يتعلّق بمصداقية التذكّر، يذكر النقاش كيف أنّه ارتأى استشارة زملائه السابقين في السجن في ضوء ندرة السرديات المكتوبة. ويعترف بأنه من خلال كتابته كان يأمل في حضّ الآخرين على فعل الشيء نفسه، ليس فقط من أجل التحدّث والتعبير بل أيضًا للرد على سوء وصف تلك الفترة وذلك الصراع (٢٠٥). «ليس لديّ الطموح لتغيير العالم بالكتابة. ومع ذلك، فإن الإدلاء بشهادتي أضحى حاجة حيوية. الكتابة هي الوسيلة لتلك الشهادة، أو على أي حال، الوسيلة الوحيدة التي أعرف» (كريستال، ٣٤٠).

«تونسيٌّ مَرّةً واحدةً
تونسيٌّ دُفعةً واحدةً.. أو لا أكونْ»
(الصغير أولاد أحمد)

ليس لديّ الطموح لتغيير العالم بالكتابة. ومع ذلك، فإن الإدلاء بشهادتي أضحى حاجة حيوية. الكتابة هي الوسيلة لتلك الشهادة

اليهودي الشيوعي الثوري

يعطي النقّاش مساحة كافية لمناقشة رهانات وديناميات ما يسمّيه «اليهودي الثوري»، متّخذًا من القائد اليساري نور الدين بن خذر كمعادل من حيث العلاقة بالجذور والاختيارات في الحياة. يمكن وصف أفق الوجود لدى النقّاش بأنه الفعل السياسي والتوْنسية (١٣٢). وفي موازاة مع شرح ذلك، يقدّم النقّاش للقارئ رؤية جيّدة عن أحوال الجالية اليهودية في سياقها التونسي، محلّلاً قضاياها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وخاصةً اللغوية منها. فقد قُتل والده في الحرب العالمية الثانية عندما كان عمره أربع سنوات فقط، ونشأ في أسرة من النساء. كانوا توانسة وليسوا الغْرانا (grana)، أي يهودًا فقراء لا مهاجرين من ليفورنو أو رجال أعمال. لكن الفرنسية كانت لغته التعليمية، وفي النهاية كانت لغة المنزل، بينما تعلّم اللهجة التونسية عن طريق المحادثة. لم تكن اللغة العربية تدرّس في تلك المدارس، ولا حتى كلغة أجنبية. وعندما قرّرت عائلته الهجرة إلى فرنسا، كما فعل الكثير من اليهود، اختار ألا يحذو حذوهم. وفعلاً عاد إلى تونس عام ١٩٦٢ بعد أن أنهى دراسته الجامعية في مجال الزراعة، وهو اختيار غير عاديّ ولكنه صائب لمجالٍ اختاره خصيصًا لخدمة بلده، كما يخبرنا.

عارض النقّاش القومية بشقّها اليهودي المتجسّد في الصهيونية والشقّ العربي وتقاربه مع الإسلام. كلاهما، كما يقول، ليسا قائمين على المساواة بل يقومان على التمييز على أسس عرقية ودينية. فقد بحث المجتمع اليهودي عن الحماية كمجتمع، سواء عبر الفرنسيين أو من خلال الصهيونية، بينما سعى هو إلى الاندماج في المجتمع التونسي ككلّ بدلاً من الانغلاق في شرط الهوية اليهودية، فكانت الشيوعية طريقه إلى هذا الهدف.

لقد زوّده العمل السياسي في إطار تونس المستقلّة بنظرة مستقبلية: «كنت شيوعيًّا تونسيًّا. لذلك كان كفاحي هو كفاح التونسيين الآخرين، الذين اعتبروا تونس فضاءً لحيواتهم. اعتقدت أنني يجب أن أقاتل لكي يتم الاعتراف بي كمواطن كامل: لم أرغب في الاستقرار في مكان آخر، حتى في فرنسا، بينما أصدقائي، قلبي، إحساسي، حتى بشرتي، تشدني إلى هذا البلد الذي لم أرغب في التخلي عنه». (كريستال، ١٦٠). وجد النقّاش، في مساره هذا، أصدقاءً من أصل عربي. «لم يثقلني أي ندم لعدم وجود روابط تجمعني بالمجتمع اليهودي، أو لعدم تجذّري في جسده الاجتماعي. لقد شعرت، وما زلت أشعر بعمقٍ بهذا البلد، بأرضه، وشمسه، وبحره، وروح الدعابة فيه، وقدريته الظاهرة، وموسيقاه، وروائحه... وقد عشتُ نوعًا من التصوّر المسبق لما سيؤول إليه المجتمع مستقبلاً، وهو مستقبل كان يساوي أكثر من كل الجذور» (كريستال، ١٦٠). يلاحظ النقّاش أهمية حقيقة أنّ مجتمعه المتمثّل بعائلته لم يعاقبه أو يجرّمه بسبب رفضه لأصوله (كريستال، ١٨٢).

بعد ستّ سنوات قضاها في السجن، وتغييرات في علاقته بالجماعة السياسية، بما فيها الشيوعية، قرر النقّاش البقاء في تونس، وعن ذلك يقول: «لقد بقيتُ (في تونس) لأنّه، ومن بين أمور أخرى، كل ما يجب أن أقوله، ومهما كانت الشهادة التي أشعر أنه كان من المفترض أن أدلي بها، ما زلت مقتنعًا بأنه يجب أن أتحدّث هنا». في النهاية غادر إلى المنفى الفرنسي، لكنه عاد إلى تونس عام ٢٠١١ حيث شارك بفعاليّة في النقاش العامّ والعمل في البلد المحرّر. إنّ تونس التي طالما ارتبط بها النقّاش تكافح الآن لتبقى جامعة ومتنوعة وتتطلّع إلى المستقبل مع احتفالها بمرور عشر سنوات على ثورتها وسط الانتكاسات والأخطار الوشيكة التي تهدّدها وتشتّت اليسار داخل البلاد.

لقد لقيت رغبةُ جيلبير في أن يُدفَن في تونس ترحيبًا شعبيًّا ورسميًّا واسعًا. وهذه المرّة من المقرّر أن ينال بعضًا من التكريم والتقدير الذي لطالما استحقّه.



داخل الحرب ــــــ | السور

بشرى المقطري

كاتبة وناشطة، تعز_اليمن. حائزة على عدة جوائز محلية ودولية لدفاعها عن الحريات وحقوق الإنسان، آخرها جائزة «بالم» الألمانية لحرية الرأي. آخر أعمالها رواية «خلف الشمس» (٢٠١٢)، «ماذا تركتَ وراءك؟ أصوات من بلاد الحرب المنسية» (٢٠١٨)

العالقون بين رصاصةٍ وقذيفة، بين غارةٍ عمياء ومدفع، بين موتٍ يترصّدهم في طرقات البلاد التي ما عادت لهم والعدو بحثًا عن نجاةٍ في يومٍ آخر، يعيشون داخل الحرب | السور التي حجبت حيواتهم، وباتت الآن أضيق من ثقب إبرة، معتمة وقاسية. لا يعرفون كيف ستمضي حياتهم على مفاصل الموت والمجاعة، هل سيتمكّنون من النجاة، أم يسقطون في ماراثون الموت الطويل، كالأبرياء الذين اختفوا من سطح الحياة؛ لكن وأنا ألوّح لكم الآن من داخل الحرب| السور، من بُعد سنين ضوئية من الحياة التي كانت لنا، سأكتب لكم عن ما فعلته الحربُ بنا، وكيف هي الحياة الآن داخل الحرب| السور، التي تقتل اليمنيّين وتنهك أرواحهم ولا تبقي في دمارها إلا فيضًا من الوجع. سأزيح الأصوات في رأسي قليلاً، الأصوات التي تخيفني، وتطحن رأسي منذ سنوات وتمنعني من النوم. سأجلس الآن على كرسيّ الجلديّ الأسود الذي أهدتْه إلي صديقتي في بداية الحرب، قبل أن يأخذها شتاتُ الحرب إلى بلدٍ آخر، كما طوت أصدقاء في مدن الشتات والمنافي التي ضاقت بأحلامهم. سأدور دورتين بكرسيّ في مكتبي الصغير الذي يطلّ على نهار شارعٍ هائل، لألتقط أنفاسي وأفتح جدران الحيوات هنا، على العالقين واللامرئيين، والبلاد الحزينة.

تصعد الآن من نهار المدينة الشاحب «زواملُ» الحرب[١]، حامضة، مؤذية، كحرائق الجبهات البعيدة، إذ يتغنّى شبابٌ مراهقون، لم تعد لهم حياةٌ خارج الحرب، بالقتل الذي سيحصد شبابًا آخرين، مثلهم، في جبهات لم تكتفِ من الدماء. هناك حيث تضيق قوافل الجثث بقبورها، فيما تنام جثثٌ أخرى في العراء، مرميّة في قمم الجبال ووهاد الأودية، هناك حيث تمتدّ حقولُ الموت بلا نهاية، موحشة وبلا معنى، لكن في فصول الدمِ التي روت هذه الأرض لا شيء أسهل من الموت الذي لا يعرف كيف يهرب اليمنيّون منه، إذ يأتي في دويّ الغارات التي تقوّض منازلَ بنسائها وأطفالها، وبقذائف تترصد رؤوس الأطفال في زقاقٍ ما، بلغمٍ ينفجر بجسد راعيةٍ كانت تلاحق أغنامها، في وجوه ملثّمين غاضبين يزدهرون في أزقة المدن كالفطر، يقتحمون البيوت الآمنة، يقتلون أصحابها، ويصادرون منازلهم، في صناديق الجثامين التي تسافر في ليل القرى، لتزف موتًا لآباء لا يعرفون أنّ أبناءهم وأطفالهم قُتلوا، في انحناءات الجرحى وهم يدارون خجلهم، بمهمات مبتوري الأعضاء والمشوّهين الذين يفترشون نهاراتهم بلا غد، فيما يبقى بكاءُ الأمهات والزوجات والأرامل يدوّي في بيوتٍ موصدةٍ على أحزانها.

في داخل الحرب| السور، يعلو صوت الجوع الذي يقرص بطون الملايين، كنواحٍ حزينٍ يتردّد صداه في نوافذ البيوت المطمورة بجوعها، في سقوف سقطت على ساكنيها الذين باتوا في العراء، في تثاؤب الأمهات المهمومات من بكاء أطفالهنّ حول مواقد بلا نار، في حزن وجوه الآلاف من العمّال الذين يفترشون «الجولات»[٢] بحثًا عن عمل، وهم يرتقون أيامهم بالصبر، في وجوه النساء المتعبات وهنّ يقفن في طوابير أمام أبواب منظمات الإغاثة، ولا يجدن في الوجوم العالي لموظفين أمميين متأنقين إلا التنهدات، في سحنة أطفالٍ نسوا مدارسهم وهناءة أحلامهم بعد أن أحنى حِملُ الحجارة أكتافَهم، في أيادِ رجالٍ ضامرين، دمّرت الحرب منازلهم في جبهات الساحل الغربي، وهم يجرجرون الآن كرامتهم في شوارع

١ الزامل: شعر تراثي يمني، أقرب إلى الرَّجز، يدور في قسمٍ كبيرٍ منه مدار التفاخر بين القبائل والحرب والسلم.

٢ الجولة، بالاستخدام الدارج في اليمن، هي دوّار السير.

«حدة»، بحيث بدت تلك الأيادي الممدودة كعيونٍ هلِعة، في أسر تنام في العراء في شوارع المدينة، إلى جوار المئات من المشرّدين، في الإغفاءة الأخيرة لأكاديميين محترمين ماتوا في منازلهم دون أن يجدوا ثمن العلاج، في دكاكين بلا نوافذ باتت الآن مأوًى للآلاف المعوزين في شوارع المدن وأزقّتها، في أسر تعيش الآن في المقابر مع الأموات، في مخيمات لا يحدّها أفقٌ تنتشر في مداخل المدن وأريافها، تظلّلها أحزان ملايين الأسر التي هربت من خطوط النار، إذ مشت لأيام حتى تقرّحت أقدامها هربًا من الموت، لكنها لم تعرف أن الموت جوعًا ينتظرها، فهناك في مخيمات النزوح ستودّع أمهاتٌ شاباتٌ أطفالهنّ الرضّع الهزيلين الناحلين، بعد أن انطفأت أعينهم على حلمٍ بعيد.

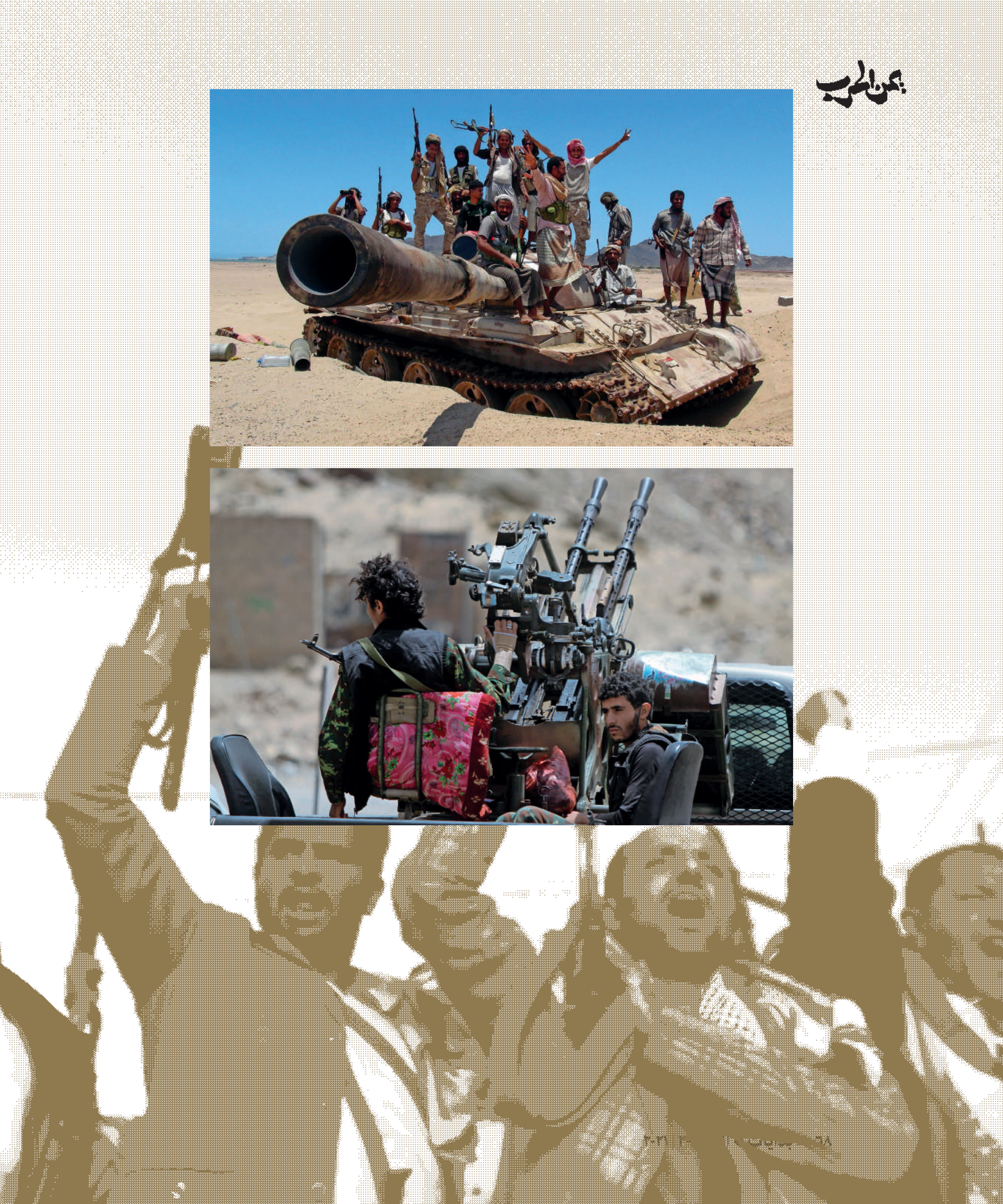
في دمارها الأعمى، أخذت الحرب كلّ شيء، الحياة التي كانت لنا، والبلاد التي ما عادت لنا، إذ يتضاءل الوطن-المتاريس-الوطن-الكانتونات-الوطن-الثكنة في عيون أبنائه، حيث تنهض نقاط التفتيش المنتشرة في طرقات المدن كجدران السجون، ومن خلفها، ترفرف أعلام الجماعات والمليشيات والفصائل، وأعلام بلاد أخرى، ويغيب علمُ البلاد الموحّد. وفي تلك النقاط، سيختفي شبابٌ في أقبيةٍ لا تطلّ عليها الشمس، بحيث تغدو الحياة الآن في داخل الحرب| السور كموتٍ ممتد، لكن في الثقب الصغير الذي سيحفره اليمنيون في أسوار الحرب وجدرانها بإزميل صبرهم وأملهم، سيرون يومًا ما ضوءَ الشمس وهو يجلو ظلام حياتهم، سيفكّرون بذلك الضوء الآتي كحلمٍ طال انتظاره، وسيحلمون بالحياة التي ستأتي، حينها سيرمّمون أحزانهم، وسيزرعون وردًا في قبور موتاهم، وسيعانقون الشمس التي لا بدّ أن تشرق على هذه الأرض الحزينة.

صنعاء
٢٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠٢١










إقليم الجند
الثورة










يمن الحرب









US Drones
ROYAL SAUDI AIR FORC
501
501
LUG REMOVAL
FUEL & ELECTRICAL
SYSTEM
GROUND EARTH
HERE



why did you k

ليش قتلتوا أسرتي؟










بعد الحرب
25/11/2017


نوم
الظلام



في حضرة الجثّة

وليد صادق

جامعي وفنان معاصر وناقد فنّي، يدور قسم كبير من أعماله مدار الحرب الأهليّة اللبنانيّة. آخر أعماله مجموعة مقالات وأبحاث في الحرب والعولمة والفنّ بعنوان «الطلل الآتي» (بالإنكليزيّة) ٢٠١٦

ترجمة فادي العبد الله

على مشارف الشتاء. تُوفي قريبٌ لأمي. واقفًا بين الرجال قرب مدخل قاعة الاستقبال الكبيرة الواقعة تحت الكنيسة حديثة البناء، وكما في الغالب، غير مكتملته، أرى المستطيل بأضلع غير متوازية تمامًا تشكّله النساء المتّشحات بالسواد متحلّقاتٍ حول التابوت الذي يضمّ جثة جاك. كنّ كثيرات. عائلة والدتي كبيرة ومتشعّبة. كنّ قليلات الكلام، وجلسن ساكنات كما لو أنهن يتوضّعن لفنانين، في تنويعات على الركب المضمومة والأيدي المتهدّلة على حواف القماش الذي يغطّي أذرع الكراسي. في تحفّظهنّ، كانت النسوة يتركن للزوجة أن تجمع الأسى في وجهها المنكسر، الناظر قليلاً للأعلى، مبتعدًا عن الصدر الذي ينحدر بخفر تجاه الركبتين المغطّاتين. سكون مؤقت يلفّ القاعة كما لو أنه وقف رحيم لضجة العيش. إلا أنه سكون غير كافٍ، لا يزال هنالك بلاط غير مغطى، وسقف يعكس الصدى، وجدران كئيبة ودهان أبيض يتقشر في أغرب الأماكن. ناظرًا إليهم من وسط تجمع الرجال غير المنتظم، بدت لي النسوة كما لو أن ما لا يُسمّى يكسرهن. هناك الزوجة، أو بالأحرى المترمّلة، التي لم تصبح أرملة بعد، كان لأساها صوت، بالكاد يُسمع، لرحلة بين ضفتين، صوت العبور المحتوم نحو العزلة، أو الإبحار البطيء نحو شاطئ نهر لا زلت أقدر على تجاهله حتى ولو كان يلامس في صمت طرف عيني. في وسطهنّ، جثة رجل منتهٍ، بالكاد يُلمس. حوله جلسن، لا يعرفن ما العمل بالاسم الذي يحملن: جاك.

ربما في مثل هذه اللحظة، المتطاولة والمتذبذبة، تغدو سباباتنا خدرة، ينزلق اسمٌ عائدًا نحو راحاتنا، المتعرّقة والمحرَجة، بينما هناك، على بعد بضع أقدام، ثمة ما يرفض الدلالة. قريبًا، سنودع الاسم لدى الحكّائين الماهرين. ربما يمكنهم أن يعيدوا إدماجه في قصص تُروى عن طفلٍ يتعلم العيش بورِكٍ أيسر مشوّه، وعرجٍ قاسٍ خلفته الحُمى المالطية فيه. عن شابٍّ شقَّ طريقه ليصيرَ مراقب طيران في شركة طيران عبر المتوسط. ربما سيذكرون أو سيسهون عن أن شقيقه الأكبر كان طيبًا خفيف الذكاء وأن شكري، أصغرهم، كان شيكو أبله القرية. ربما سيقولون أيضًا إن والدته ترمّلت باكرًا وكدحت باسمٍ نادرٍ غير مألوف، ليزيت، منحته العائلة والجيرة رنة إيطالية فصار لازيتا. كل هذا يعرف الحكاؤون كيف يصوغونه. لكني الآن في رفقة زوجين مما لا يقبل التسمية، واسم. والهسيس الجلي للعيش هناك من أجل أن أشهد كان عائقًا تولد عن ثلاثتهم: المرأة المبحرة، الشيء الملموس، والاسم المعلّق.

الزمن

لم أكن أشعر بالفقد. ولم أكن متأكدًا مَنْ بينَ الحاضرين كان يشعر بغصة خسارة لا تعوض. جاك كان نسيبًا بعيدًا ولم ألتقِ به إلا نادرًا. على الرغم من ذلك، حتى في غياب شعور بفقدان عزيز، كانت الجثة تناديني. ربما ليس وحدي، ربما تنادي الآخرين أيضًا، والقاعة، وجدرانها العارية. كل ذلك كان عالقًا في جاذبية التابوت المفتوح. هل كان هذا هو الحِداد؟ هل كنا، واقفين أو جالسين، منهمكين في عمل الحداد، لا من خلال شعور داخلي بالأسى بل من خارجنا، بفعل الجثة التي تفتح، عبر حضورها المستمر، زمانيةً أخرى مختلفة عن تلك التي تشير بالدفن إلى قرب اختتام حياة سابقة وبدء الحداد؟ كان في مقدوري الزعم أننا في فصل الختام، بناءٌ مغلوطٌ على افتراضٍ وحيد بأن التقاليد المرعية ستفرض قريبًا إغلاق الكفن، وستحمله في مشهدٍ طقوسيٍّ نحو المقبرة، كي يعود المشاهدون إلى حيواتهم. في النهاية، تدخلت التقاليد لإنهاء ما كان قد بدا سهرًا مختصرًا حول الجثة، التي كانت، في حياة سابقة، تحمل اسم جاك.

ولكن في هاتيك الدقائق أو ربما كنّ ساعات حين كنا نبدو متلكئين، بعضنا بنفاد صبر وتعجُل، كانت فترة أخرى قد افتتحت: سيل زمن بلا ترتيب يبرز ببطء ويقودني إلى الشك

في الزمن الذي كنا فيه، مقدار يقيني بالمكان الذي كنا فيه. تقسيم العمل في مسار سهر العزاء حيث يحزن البعض ويعزّي البعض فيما يظل آخرون بلا انفعال ويرعون المراحل المختلفة الضرورية حتى اختتام الطقس، كل ذلك بدا أصعب مما يسهل الاعتراف به: المفجوعون ليسوا بالضرورة على طريق التعافي النفسي، والأقارب الذين نودوا بعيدًا عن مشاغلهم لم يعودوا متعجّلين لتقديم التعازي والمغادرة، والمساعدون يقتربون بشدة من الوقوع في ضجر الرتابة والسأم من واجباتهم المتكررة. وحدها الجثة، كما يمكن للمرء أن يستنتج، مغتبطةٌ في عملها المستوحد، خافضة الصوت إلى ما دون قدرة مسامعنا. من وجهة نظر الموت، تبدو الجثة كما لو أنها بدأت عيشها الخاص، انحدارًا بطيئًا متقطعًا نحو اللادوام. بل فوق ذلك، في تلك القاعة التي يبرز فيها غياب المنحوتات الخشبية المعتادة لمراحل آلام المسيح الأربع عشرة، كانت الجثة متروكة دون غاية، دون الترتيب المثالي لسيل الزمن. لا صورة لنخاطبها أو نلجأ إليها ولا زمن آخر يومئ إلينا.

في تلك القاعة وقفنا جميعًا أو جلسنا كمقيمين غير متنبهين في عالم ألزم بالسكينة منجذبًا إلى التابوت المفتوح. كان لناظرٍ أن يحسبنا خطأً منتظرين، لكن في حضرة الجثة أي نوع من الانتظار يظلُّ بالإمكان؟ هل يسعنا أن نزعم أننا ننتظر مؤقتًا نهاية الزمن على الأقل نهاية زمن رجل واحد ليتم الدفن ويبدأ مسار الحداد فنعود على مهلٍ إلى زمانيات حياة لا يزال فيها سعيٌ وطلب؟ أم يمكن لنا أن نكون منتظرين زمن النهاية، كما في اقتراح جورجيو أغامبن لقراءة المسيحية البولُسية، لخلاص نهائي سيأتي ربما، مبشَّرًا به في صورة جثة كجثة جاك؟[1]. هل زمن حضور الجثة زمن دنيوي انتقالي بين قداسة الموت وقداسة ما سيأتي لاحقًا، فيطوي نفسه طيّ الموت ويكمله؟ هل يكون انتظارًا دون وعد الفكاك منه؟ أو، من جهة أخرى، هل يكون انتظارنا، إذا ما اضطر المرء إلى استخدام مفردة في غير مكانها، دون نفاد صبر وتعجُّل ودون أمل بالنجاة؟ ذلك أننا في حضرة الجثة نبدو متمهِّلين في مكاننا، لا منتظرين، في ثبات غير بعيد عما رسمه جون مارتين (١٧٨٩–١٨٥٤) في صورة رجل أخير يحتجزه التفكير في مكان غير محدد تبتلعه الكارثة ولكنه عازمٌ بصخور شديدة الإيحاء برؤوس مثلّمة ومرتبة لنوع جُحْرِيٍّ من الزواحف، صورة لعالم ثابت الوضع في لانهائية، مصممٍ على قلب داخله خارجًا كجورب مقلوب[2]. أظن لوحة مارتين كانت ستناسب الجدران العارية لقاعة الكنيسة، لوحة لا تقترح زمنًا غير الحاضر المتمادي تكون فيه الجثة، هنا على الأرض أمامي، تبتدئ نوعًا مختلفًا من الانتظار، أو بالأحرى التمهل، وتولّد زمانية مختلفة عن تلك الاجتماعية والطبيعية، حيث لا ننتظر فيها أمرًا ما، بل نكون فيها متلقِّين سلبيين ولكن في همَّة ونشاط، ومتنبهين لما يسع الجثة أن تفعله: أن توسع ما بين القوسين الهشين عادة وتتثاءب كما لو أنها تنهض من سبات سحيق[3]. ولكن حتّامَ يمكن لذلك أن يستمر؟ وما هي هذه السلبية الناشطة التي يفرضها بهذه القوة ذلك الآخر الذي لا يُسمى، الجثة؟

بعد همهماتٍ بكلمات العزاء ونظراتٍ متقاطعة خلسةً عبر القاعة، استقررنا جميعا كما لو أن لا شيء آخر يحدث. عدا رأس المترمّلة المنحني قليلًا يغادر ناظراها ببطء التابوت. ظننت أنّ حقل رؤيتها سينحصر قريبًا في بضع بلاطات، ورؤوسٍ مدبّبةٍ لأحذية سوداء وركب مغطاة. من بين كل الحضور، كان حزنها الأوضح: امرأة مع اسم رجل في يديها، اسم مهجور ولَها، فعليها حمله. (افترض أنّ المترمل أو المترملة هما بالضبط هذا: حمَلة اسمين مختلفين، واحد لحامله وواحد كان قبلُ مِلْكًا لما بات الآن جثة). غير أنّ وحدتها تلوح كأنّ العزاء لا يطاولها. لمواكبة أساها، كان علينا أن نتعلم كيف نتمهل ونتحاور من خلال الجثة معها[4]. بدا حضور الآخر الحي كأنه لا يطاول إلا من خلال مغايرة الجثة التامة، من خلال المتدخل ولكنه غير متشارَك بعد، الشيء الملموس لما بعد الموت.

حِداد لبنان والحرب

هكذا أخذتُ أفكر في حضور الجثة كنداء لإعادة التفكير في عمل الحِداد في لبنان، وسيلة لتحدي الزمانية المتطاولة، المتطاولة حتى الآن، التي تتعهّدها فئات طائفية سياسية قادرة بشكل بنيوي ومن خلال نوبات عنف وهدن هشّة على تجديد شروط الحرب الأهلية وضمان استمرار هيمنتها. من الضروري التشديد على أنّ هذا التطاول يستمر في استصحاب خطاب رغبوي بضرورة التحرر المستقبلي من براثن الطائفية، التي يتم تصويرها زيفًا على أنها من فخاخ الماضي، في حين أنها عنصر أساسي بنيويًا في صناعة لبنان المعاصر[5]. في الفصل الأول من كتاب «**في أصول لبنان الطائفي**»، يقدّم وضّاح شرارة نقدًا مركزًا وصارمًا ضد هذا الخطاب الذي يلوح في نصوص وخطب الكثير من المفكرين الليبراليين واليساريين، فضلًا عن السياسيين الكبار، مثل بشارة الخوري، الرئيس الأول للبنان المستقل[6]. يعلن هذا الخطاب أن الطائفية، التي هي شر، ستنتهي من خلال مسارات تنويرية خارجية مثل الحصول على المعرفة، التربية الوطنية، التقنيات الحداثية العقلانية أو حتى الصراعات القاسية وتاليًا التحريرية بين الطبقات. الطائفية هي إذن موصوفة بأنها من بين مخلّفات الماضي التي ينبغي



التخلص منها أو أنها قناع إيديولوجي ينبغي تمزيقه من خلال بزوغ وعي تاريخي حقيقي[٧].

في مصاحبة تكرار عنف الحرب الطائفية السياسية بخطاب رغبوي، تتلفّح حتمية التطاول الآن بوشاح الشكل التراجيدي حيث يبدو اللبنانيون محتضَرين، باحثين عن الخلاص من ماضٍ مريضٍ يسكنهم. معًا، العودة الدورية للعنف والهدنة مع هذا الخلاص المستقبلي المنشود، المؤجل أبدًا، يولدان إثيقا اليأس التي تستدعي رفضًا تامًّا وتخلّيًا عن الماضي باسم انبعاثٍ يقرّ بأن الكل قد تساوى في المعاناة[٨]. هذا التطاول، المصنوع لا الحتمي أو التراجيدي شكلاً، يضبط الآن اللبنانيين في عنف بنيوي يجري تصويره على أنه مرحلي وأنه نار ضرورية لصوغ مستقبل لا طائفي لم يولد بعد. المثول في حضرة الجثة، أقول، يوفر شرطًا لتجريد الحاضر المتطاول للحرب الأهلية من الخطاب الرغبوي ويعرضه في وصفه زمن الانتهاك الصارخ للتمثيل السياسي والنهب الفاضح للموارد الاقتصادية من جانب زمرة حاكمة من المتنفعين الأقوياء. حضور الجثة ظرف، حاسم ربما، يضاعف الزمانية المتطاولة لهذه البنية ويفترض عجزًا عن الاستمرار في احترام العادات المفروضة، تلك التي تدفن بقايا العنف حينما تنهض النزاعات حول تسمية الجثة، وحول قيمة الموت الذي تَسمه الجثة بميسمها فوق الحد. أو بعبارة أخرى، فإن حضور الجثة علامةٌ على رفض الانفصال عما يشكّل، في بعض الحالات، الدليل الوحيد المتبقي على العنف، ورفضٌ للسماح للامبالاة أو لفقدان الذاكرة الملفق أن يسيطرا لدى تسليم الجثة إلى الدفن.

حضور الجثة تحدٍّ في وجـــــه صناعة الحرب الأهليـــــة حيث يتم إخفاء الجثث سريعًــــا تحت معاني الموت المفروضـــــة

يطرح حضور الجثة معضلة على بنية الحرب اللبنانية الأهلية حيث يتعسّر الانتقال من الموت إلى الشهادة أو إلى النسيان، مع أو بدون حبائل الحِداد، لوجود شيء فائض: جثة لا يمكن تسميتها، ادعاء امتلاكها ولا دفنها، ولا يمكن تركها جيفةً. حضور الجثة تحدٍّ في وجه صناعة الحرب الأهلية حيث يتم إخفاء الجثث سريعًا تحت معاني الموت المفروضة من جانب الفصائل المتحاربة، كما من جانب مقاتلي المليشيات السابقين الذين يقدّمون اعتذارات علنية. حضورها تحدٍّ لا لأولئك الذين في السلطة والذين لا يشعرون بالخجل في وجه إصرار شيء مما بعد الحياة على الحضور، بل تحدٍّ لأولئك الذين يجدون أنفسهم، عن قصدٍ أو عن غير قصد، متمهّلين مع الجثة في ثبات يفتح على زمانية مختلفة وعلى أسئلة موازية عما إذا كان في وسع الاجتماع أن يستمر أو أن يكون ممكنًا خارج الحروب الأهلية المتطاولة[٩]. حتى وإن لم يكن بالإمكان القول بأن مجرد حضور الجثة يخرب بنية الحاضر المتطاول، إلا أنه على أية حال قادر، إذا ما تحلّقنا حولها، على إنشاء حوار صعب عما حصل وعن سبب تأجيل المستقبل الأفضل الموعود إلى ما لا نهاية، أو دفعه إلى الانهيار نحو الحاضر الذي يتطاول دون عائق. أن نتمهّل دون نفاد صبر أو تعجل في حضور الجثة يعني ألا نخاف من ماضٍ لا يمضي، بل وأن نجد في دورية العنف فرصة للتفكير السياسي في اللامساواة البنيوية بدلاً من تمنّي الإعلان أن الماضي شر، على أمل أن يغدو الشر يومًا ما ماضيًا.

الحِداد من منظورٍ نفسيّ

قبل أن نتناول مسألة احتمال الاجتماع في حضرة الجثة، هنالك سؤال ملحّ عما يسمح، وبالتالي قد يمنع، بالتمهُّل المطلوب مع الجثة. ما هي هذه السلبية الناشطة التي تسكن أولئك الذين يبقون دون نفاد صبر مع الجثة؟ كيف يمكن أن ننظر للتمهل مع شيء مما بعد الوفاة دون أن نسقط، كما لو أنه المحتوم، في تشخيص مَرَضي؟ بحثًا عن الشروط الزمانية للبقاء في حضرة الجثة، يطرح نموذج التحليل النفسي بقوة إطارًا لمثل هذا البقاء كمرحلة مَرَضية من الحِداد الفاشل، لحظة هاربة لا تعوّض من زمن بلا قيود. يمكن للتحليل النفسي أن يرى في مثل هذا البقاء مع الجثة انعكاسًا زمنيًّا، لحظة تحاشٍ وابتعادٍ عن التعافي النفسي تجاه موضوع الفقد، وبالتالي احتمال الانزلاق نحو مياه المالنخوليا المضطربة. لكن التدقيق في تنبّه التحليل النفسي إلى الاضطرابات الزمنية سيمكّننا من توضيح ما يشكّل قوة الجثة على الجذب وشروط التمهل في حضرتها. في النموذج الذي يعرضه فرويد في «**الحِداد والمالنخوليا**»، فإن الحداد عملية تتضافر مع الزمن بقدر ما يكون الزمن مقيَّدًا ومضبوطًا: «على الرغم من أن الحِداد يتضمن مخالفات كثيرة للتصرفات العادية في الحياة، فإننا لا ننظر إليه كحالة مَرَضية تستدعي العلاج الطبي. بل نعتمد على تخطيه بعد مدة معينة من الزمن»[١٠]. العامل الذي يثير الاضطراب هنا هو بالضبط هذه «المدة المعينة من الزمن» التي تَعِد، إن كانت مضبوطة، بعملية حِداد موثوقة ومشهودة، ولكن يمكن أن تتسبب، إن تفلَّتت، بالانزلاق نحو المَرَضيّ. في دراسته هذه، يتكلَّف فرويد عسرًا في محاولة تحديد وإقامة الزمن حليفًا لصاحب الحِداد

في تخلّيه التدريجي عن موضوع الفقد. التدرُّج الواضح الذي يعرضه، بدءًا بشعور الأسى أو افتقار العالم، ومن ثم الحِداد الذي يبدأ فقط حين يعترف الحادُّ بأن الموضوع المحبوب لم يعد موجودًا، يصبح هشًّا ما إن يوضح المحلل النفسي بأن عملية الحِداد تتعارض مع إرادة المفجوع نفسه أن يتذكر أو أن يستثمر نفسيًّا بإفراط Hpyer-cathexis في هذا الموضوع وبالتالي إطالة حضور هذا الموضوع نفسيًّا[١١]. المسار الزمني المفضّل في عملية الحداد يشتبك مع قدرة الحادّ النفسية ويفتقر بذلك إلى الاستقرار ويغدو من الممكن عكسه. يقترح فرويد في النهاية أن أنانية الذات هي ما يحرّرها من موضوع الفقد: «... والذات، في مواجهة السؤال عن ضرورة مشاركة هذا القدر المحتوم، تقتنع بالانفصال عن الموضوع الذي فُقِد بفضل جماع عوامل الرضا النرجسية التي تنالها من كونها على قيد الحياة»[١٢].

«لا نتخلى أبدًا عن أي شيء، بل نحلُّ واحدًا محل آخر. ما يبدو تخليًا هو في الحقيقة إحلال أو تبديل»

متحررةً يمكن للذات أن تستثمر نفسيًّا في موضوع آخر. هذا المسار المعقَّد المؤلف من مراحل متلاحقة من الأسى، فالاعتراف بالفقد، فالاهتمام مجددًا بموضوع آخر، هو ما قد يشكّل، بعبارة جوديث باتلر، علامة على الأمل «كما لو أنّ استشراف إمكانية الدخول مجددًا في الحياة يستفيد من مخالطة هدفٍ ليبيديّ»[١٣] غير أن نظرتها الناقدة تشير إلى أن مثل هذا الأمل ليس بسهولة قادرًا على إقناعنا بأن نجاح عملية الحداد يستلزم إحلال موضوع محلّ آخر «كما لو كان الاستبدال الناجز أمرًا نتشوَّق إليه»[١٤].

ويعرض فرويد ملاحظة شبيهة بتحفظات باتلر في رسالته عام ١٩٢٩ إلى زميله لودفيغ بينسفانغر: «على الرغم من أننا نعلم أن حالة الحداد الحادّ ستستمر بعد مثل هذا الفقد، فإننا أيضًا نعلم أن لا شيء سيعزّينا وأننا لن نجد أبدًا عِوَضًا. أيًّا يكن ما سيملأ هذا الفراغ، وإن تمامًا، فإنه سيظل مغايرًا. وهذا بالمناسبة ما ينبغي بالحال أن يكون عليه. هذا هو السبيل الوحيد لإدامة حبٍّ لا نريد عنه فراقًا»[١٥].

نجد مثل هذه الملاحظة أيضًا في نص سابق لفرويد: «في الواقع، لا نتخلى أبدًا عن أي شيء، بل نحلُّ واحدًا محل آخر. ما يبدو تخليًا هو في الحقيقة إحلال أو تبديل»[١٦]. لكن حتى وإن كان فرويد ملتبسًا حول قدرة الذات على نزع الاستثمار في الموضوع المفقود، فإنه يبدو جازمًا بأن الاستثمار النفسي المفرط هو إطالةٌ مَرَضية لعمل الحداد، وبالتالي تشويشٌ على عملية المضي إلى الأمام التي يفضّلها لإعادة تشغيل زمانيةٍ لا بد أن تزداد زخمًا كلما يحرر الحادُّ نفسه من قيود التعلق بالموضوع المفقود. وإذا كان تنظير فرويد للحداد معنيًّا أساسًا بكيفية تخلص الذات من موضوع الفقد، فإن الطبيعة الأكيدة للاستثمار النفسي المفرط تقدم إشارة أولى على زمانية مختلفة لا تكتسب زخمًا مع الابتعاد عن الجثة. مفهوم فرويد عن الاستثمار النفسي المفرط متعالق مع عمليّتين مختلفتين، هما الاستدماج introjection، والاستبطان internalization، وتعتبران خطيرتين حتى وإن اعتُرِف بوجودهما عادة في عملية الحداد، ذلك بسبب قدرتهما على تفكيك زمانية الحداد التي يفضلها[١٧].

في مقالة نشرها عام ١٩٢٤، يجادل كارل إبراهام بأن المرء يحاول، من خلال عملية استدماج المحبوب المفقود، أن يحافظ على علاقة ما معه كما لو أنه يقول «محبوبي لم يمض، لأنني الآن أحمله بداخلي ولا يمكن أن أخسره أبدًا»[١٨]. غير أن إبراهام متخوّف من ذلك الذي يعتبره جزءًا من المالنخوليا التي هي شكل سحيق للحداد. هانس لوفالد أكثر تنوعًا في دراسته عن الاستبطان[١٩] الذي يفهمه على أنه وسيلة دفاعية أولى ضد ألم الفقد، ولكنها «تغير وظيفتها وتصير هدفًا، هدف إتمام الذاتية والانعتاق»[٢٠]. على الرغم من ذلك، إذا ما كان للاستبطان أن يكون مولِّدًا لحدادٍ ناجح، فعليه، وفقًا للورين سيغينس وتفسيرها للوفالد، أن يكون وسيلة لغاية تحويلية وبالضرورة خطوةً أولى نحو التخلي عن موضوع الفقد[٢١].

من الواضح أن نموذج الحِداد في التحليل النفسي يعترف بإمكانية التمهل مع موضوع الفقد. ولكن لأنه يموضع هذا الموضوع في زمانية غير مولِّدة، فإنه حتمًا يشخص هذا التمهل على أنه معاندة وتاليًا على أنه إهدار مَرَضي للوقت. وفقًا للتحليل النفسي، فإن الزمانية المفروضة للحداد ينبغي أن تمايز عن تمهل «تكريس النفس حصريًّا للحداد» في فترة يحتل فيها موضوع الفقد كامل المساحة الذهنية للحادّ[٢٢]. في اعتباره مثل هذا التكريس الحصري بالدرجة الأولى متوحدًا ولا اجتماعيًا، دون أن يكون أنانيًا كما ينبغي بالذات أن تكونه عندما تعي الفقد وتتعافى، فإن النموذج الفرويدي قليل الاهتمام بحالة يكون فيها موضوع الفقد، أو الجثة، انقطاعًا ضروريًّا يسمح بعمل إعادة تشكيل اجتماعٍ تسمه الجثة بأنه متقطِّع. بعبارة أخرى، فإن النموذج



الفرويدي يفترض أن موضوع الفقد يُفقِر عالم المفجوع، لكنه لا يتعامل مع حالة يمكن فيها لموضوع الفقد أن يغني عالم الآخرين.

ينتج الفقد جثةً، وبالتالي لا يمكن للحِداد أن يكون فقط عمل التعافي من خلال مسار تتعلم فيه الذات أن تفك بالدفن عرى ارتباط لأجل أن تعقد غيره. ليست الجثة بالضرورة ما نتلكأ أمامه، ومن ثم نعود إلى معيشتنا. إنه شيء نلتقي به ومن خلاله قد نبدأ عملًا باتجاه صيغة اجتماعية لا تقبل التنبؤ بها. إعادة بناء الاجتماع قد تبدأ أيضًا وتبني مكانًا لنفسها حول موضوع الفقد. بالتالي، فإن عمل الحداد في حضرة الجثة ليس متجهًا نحو تحرير الذات المفجوعة من ارتباطها بموضوع الفقد، بل إلى العمل من خلال الجثة باتجاه الآخرين وإلى إعادة بناء اجتماعٍ حيٍّ مشروط بحضور الجثة. السؤال ليس عن التخلص منها، بل عن البقاء وبناءِ مستَقَرٍّ في زمن الجثة.

الملك والجثّة

لنفكر أكثر في ذلك، متذكرين الأسطورة التي تتحدث عن ملكٍ خرج في مغامرة وفُرِض عليه أن يجتاز مقبرةً مخيفةً بحثًا عن جثة تتدلّى من شجرة، فينزلها ويحملها عائدًا بها[23]. بعدما عثر على الشجرة، تسلق الملك الأغصان وقطع الحبل وترك الجثة تسقط. فتأوّهت. حسب الملك أن لا يزال بها رمق، فأخذ يتحسّس الجسد المتخشّب. انطلقت ضحكة حادة من حنجرة الجثة ففهم الملك أن شبحًا يتلبّسها. سأل «ما الذي يضحك؟»[24] فلمّا تلفّظ بكلماته طارت الجثة عائدة إلى موضعها متدلية من الشجرة. عاد الملك مصممًا وتسلق الشجرة وأنزل الجسد. حمله دون كلام، وضعه على كتفه وشرع بالمسير. أثناء المشي، طرح عليه الصوت القادم من الجثة لغزًا في صورة حكاية وراهنه: «إذا عرفتَ الجواب ولم تجب، ستتحطم جمجمتك ألف قطعة»[25]. أجاب الملك الخائف على رأسه بالإجابة التي ظنّها صحيحة، وفي لحظتها اختفت الجثة عن ظهره، في أنينٍ كاحتضارٍ زائف، وطارت عائدةً لتتدلى من الشجرة من جديد[26]. عاد الملك فأنزل الجسد وحمله عبر الأرض الكئيبة. طرح عليه الصوت من الجثة لغزًا جديدًا أجاب عليه الملك. اختفت الجثة وعادت من جديد لتتدلّى من الشجرة. بعد خمس وعشرين كرَّة، عجز الملك أمام اللغز الذي طرحته عليه الجثة الناطقة. حاملاً العبء الملقى عليه، عجز الملك عن العثور على إجابة واضحة. لقد بَهَتَه اللغز. سار الملك صامتًا «بخطى ملحوظة النشاط، متأملاً المعضلة في صمت». تحدّث الصوت مجددًا «سيدي، لك الجثة... خذها معك. سأغادرها»[27].

هذه الحكاية، حتى وإن قرأناها في ظل حواشي هينريش زيمر المترمّتة أخلاقيًا حول ثنائيات الحياة والموت، والمعرفة والجهل، تقدّم إشارةً غير متوقعة إلى زمانية التمهل مع الجثة. الملك، قيل لنا، بهت وتحيَّر لكنه ظل يفكر ويتأمل. صامتًا لكن فقط لأنه تراجع إلى حوارٍ داخلي. عند ذاك فقط كان مع الجثة وكانت له ليحملها. إذ تراجع إلى قلق الصمت الظاهري، دخل الملك الحي في زمانية يحكمها ذاك العبء الملقى على ظهره. كان، حرفيًا، ينيخ تحت فائض الحضور، وزن زائد لا يُتَخَفَّفُ منه، إن كان ذلك ممكنًا أصلًا، إلا بجواب صحيح لكنه غير ملائم. يمكن القول بأن الملك كان، من دون عناء مثل تلك الإجابة، ملزمًا بزمانية الجثة لا بزمنه هو.

متجمّعين في الزمن المتطاول لشيء مما بعد الموت، كنا نحن، كما الملك الصبور، نقوم بما يزيد على مجرد انتظار أن يتذكر أحدهم فيغلق التابوت، مشيرًا إلى الحكائين ببدء عملهم أو إلى سادات الطوائف السياسية أن يستمروا في نشاطهم. بالأحرى، كان انتظارنا الصامت ملزمًا بأن يكون مجرد مظهر، ذلك أن الجثة معنا ونحن معها، بأن يكون غطاءً رقيقًا ملقًى على جمود نشط وقلق. في لفتة تجاه هذه الأسطورة، كنا نحن المتحلّقين حول حضور الجثة نغرق في صمتٍ ظاهرٍ وحوارٍ داخلي. ذلك أن الجثة تشير إلى وصول، لا إلى عبور، إلى لقاءٍ بالشيء لا إلى شيءٍ ضاع. الحوار الداخلي بداية عمل يمكن أن يجمع صوتًا ويبثّ كلامًا إلى أولئك الماكثين على الضفة الأخرى للجثة.

من الضروري القول بأن نجاح الملك نهاية الأمر في لقاء جثة يمكن له أن يبقى معها لم يحصل إلا بعد أن تعثّر بضرورة حملها والعيش تحتها. اللقاء مع جثة تكون مجرد شيء فائض بلا صوت ولا حركة لا يحدث، تقول لنا الأسطورة، إلا بعد خمس وعشرين محاولة، حين كان لتعجل الملك تجاه الألغاز، ما بدا في سرعة إجاباته، أن يختنق بتحفُّزه، فينقلب داخلاً ويبقى هناك كتلة صمّاء. فهذا هو الحوار الداخلي: اضطراب التعجل وقد سقط في الداخل وانقلب رأسًا على عقب. ما يبلغنا به هذا الملك الأسطوري هو أن اللقاء مع الجثة لا يحدث بغتة أو فجأة وليس مجرد مشهدِ مرضٍ بدائي يحصل مصادفةً. بل إن الجثة التي نلتقي بها هي جثة نشارك فيها من خلال نبذ التعجل ونفاد الصبر، ومن خلال حوار داخلي يقلب التعجل رأسًا على عقب في اتجاه زمانية الجثة لا في ابتعاد عنها.

ولادة جثّة الابن

ربما كان في مسرحية إدوارد ألبي الشهيرة «**من يخاف فيرجينيا وولف؟**»، التموضع الأوضح للجثة كشيء/ لقاء يتولد عن الرغبة المعذبة لشخصين في أن يبقيا معًا[28]. تتحدث المسرحية

عن زوجين متوسطي السن متناكفين دومًا، عاجزين عن الهروب من مؤسسة زواجهما المعذب أو عن العثور على ملجأ من نوبات الكراهية وكراهية الذات المتكررة دوريًّا. إلى أن يدفع تراكم الأحداث في إحدى الليالي الحاسمة الزوج، جورج، إلى أن يقوم باقتراف قتلٍ رمزي. في فعلِ اعتداءٍ يائس وأخير، ها هو يعلن لزوجته ذاتِ الاثنين وخمسين عامًا أن رسالةً قد وصلت معلنة أن ابنهما، الأشقر المحبوب، لن يأتي إلى الاحتفال بعيد ميلاده في المنزل:

«مرتا... ابننا... مات. لقد... قُتل... في آخر النهار... على طريق فرعي، مع رخصة سواقة المبتدئين في جيبه، لقد انحرف، لتفادي شيهمٍ واصطدم... بشجرة ضخمة»[٢٩].

كان هذا التصريح مدمرًا حيث إنه أنهى أسطورة الابن الذي ما أنجباه، لكنهما تصرفا على اعتبار أنه صمام زيجتهما المترنحة. بموت الابن الأسطورة تكشَّف الرابط الأليم الذي أبقاهما في نشاط محموم أثناء سقوطهما في إدمان مستنقع المالنخوليا. إذ، ما دامت الأسطورة، كان شيئهما/ فقدهما محتجبًا عن الوعي وكان في إمكانهما إذن أن يستمرّا في تحويل الانحدار في تقدير الذات إلى كراهية متبادلة.

أكلُ الرسالة لا يقضي على موضوع الفقد الذي يقلق الزوجين المكتهلين، لكنه يولد شيئًا: جثة لابن، ولو تغوُّطًا

تنتهي المسرحية على نغمةِ إنهاكٍ حيث يستسلم كلٌّ منهما إلى الآخر وينظران في خوف إلى الغد المقبل: يوم أحد. وعلى الرغم من أن مسرحية ألبي غالبًا ما تُقرأ من منظور التمييز الفرويدي بين الحداد الصحيّ وبين المالنخوليا المريضة، فإن تفصيلًا مهمًّا في السيناريو يفتح احتمالية اعتبارها تبعات منتجة عن الفقد: بعد أن تسمع نبأ وفاة ابنهما، تحاول مرتا أن تتفادى نهاية الابن بأن تتحدى الزوج في أن يُظهر الرسالة التي يدعي أنه تسلمها للتو. فيجيب جورج: «لقد أكلتها»[٣٠]. صارم الوجه، لا يعيد جوابه تكرار فحوى الرسالة بل يؤكد مادية الشيء الذي هو التلغراف كتحويل خطي عن أكل الابن. يستحيل جورج الزوج إلى جورج ساتورن (زحل) الذي يرتكب جرم قتل الأبناء. أكلُ الرسالة لا يقضي على موضوع الفقد الذي يقلق الزوجين المكتهلين، لكنه يولد شيئًا: جثة لابن، ولو تغوُّطًا. يوحي هذا بأن المسرحية لا تختتم على مشهد زوجين متعبين يتقدمان في العمر وحيدين، وقد باتا أخيرًا واعيين بألمٍ بفقدهما وتاليًا يبدآن مسار حدادهما. بل تنتهي المسرحية مفتتحة من جديد وضعًا يكونان فيه أبًا وأمًّا لابن مُتوفًّى. مجتمعين في الثبات القلق الذي تحول إليه تعجلهما المسموم المتبادل، ها هما يبقيان مع الجثة وينطويان في زمانية لا يتحكمان بها ولا يفهمانها بالكامل. يوم الأحد الذي يترقبان ليس يومًا بدون ابن ولا أسطورة، وليس بالتالي محررًا لهما، بل هو يوم مثقل ومهموم بشيء وصل للتو. هذا الأحد والأيام التالية ستجعلهما يتعلمان العيش من جديد: العيش في صحبة جثة، أجرؤ على القول بأنهما خلّفاها.

مدينةٌ في جثّة

كيف يمكن للمرء أن يعيش هذا «الأحد» والأيام التالية؟ هذه مهمة يزيدها صعوبة أن ننظر إليها من خلال الرواية ثرية التعقيد والتي لا محيد لنا عنها حيث تضع جثةً في موقع البطل الرئيسي.

نشر الياس خوري عام ١٩٨١ روايته «**الوجوه البيضاء**» التي تتناول التحديات الأعند لجثة تمهَّل بين الأحياء[٣١]. تفتتح الرواية باكتشاف خليل أحمد جابر، ميتًا ومشوهًا، في مكبّ زبالة قرب النصب التذكاري لحبيب أبي شهلا في بيروت. يُعد المطلع برواية تحرِّيًا، لكن الرواية سريعًا ما تتوقف عند تعدد الشهادات التي يقدمها أعضاء العائلة وشهود آخرون. سريعًا ما يتم التنازل عن استكشاف هذه الشهادات بحثًا عن القتلة ودوافعهم حين تبدأ الرواية بالتكشف عن أن خليل أحمد جابر كان رجلًا مزعجًا، منتهيًا لا فائدة منه، أبًا لابن قُتل في الحرب الأهلية وسرعان ما أعلنه رفاق الميليشيا شهيدًا، انفصل خليل أحمد جابر عن عائلته ووسطه الاجتماعي ليتسكع في شوارع بيروت، لا يقوم إلا بدهان الجدران بالأبيض الكلسي.

تلمِّح الرواية بإصرار إلى أن جابر جثة متسكّعة حيث يشير كل الأشخاص إلى صدمتهم برائحته: رائحته الغريبة، رائحته التي لا تشبه شيئًا آخر، رائحة تستقرّ في الأنف، تلك الرائحة الرهيبة التي تذكّر بتلك الرائحة الأخرى، الرائحة اللافتة، الرائحة التي تتبعه كما رائحة جثة، رائحة كما رائحة الديدان لا يمكن غسلها، الرائحة التي لا يمكن غسلها تحتلّ الغرفة[٣٢]. أكثر من ذلك، فإن جابرًا أبٌ تحوّل إلى جثة حبلى بابن مفقود تحمله فيها. هو جثة مع ابن، الابن الذي حلم، يا لغبطة والده وفخره، بأن يكون ملاكمًا محترفًا. أحمد



الابن الذي قُتل في المعارك ودُفن على عجل ومن ثم عاد مؤقتًا على الحياة في صورة شهيد على ملصقات الجدران، استبطنه جابر الأب الذي يجيب: «أنا بطل في الملاكمة ورفع الأثقال. أنت تعرفين التلفزيون، اسألي التلفزيون عني، أنا ملك التلفزيون»[٣٣]. غير أن وصفه بأنه أب تحوّل إلى جثة حبلى تمشي في الشوارع وتتكلم من بطنها لا يتطلب بالضرورة قتله. فشيء فائض، حتى وإن كان عجيبًا بين الأحياء، يظل أمرًا تافهًا بل يكاد يكون غير ملحوظ في مدينة تنتهبها الحرب الأهلية. فلمعرفة لمَ قررت المدينة - إذا ما شئنا الإشارة إلى إرادةٍ عامةٍ وغَفْلَةٍ - قتله والتخلص من الجثة المتجولة في أنحائها، علينا أن ننظر إلى ما يقترحه خليل أحمد جابر. ذلك أنه جثة تنشر على جدران المدينة دعوات بالدهان الأبيض الكلسي. البياض هو إعلان جابر وهو ما يدعونا إلى التجمع حوله:

«فبطلت. تركت كل شيء، وقررت أن أشتري شرشفًا أبيض، لكن الشراشف غالية الثمن. المدينة فارغة... كل السكان تحت الشرشف، أنا تحت الشرشف وأنت تحت الشرشف، تعالي وادخلي تحت الشرشف»[٣٤].

الجثـــــــــــة التي تمشي في شـــوارع بيروت تقاوم بالضرورة الدفن. هي أيضًا ترفض أن تحـــــدَّ، ببساطـــــــــة، على فقد المدينة

هذا الشرشف كبير بقدر المدينة وبياضه ستتمّمه في النهاية محّاية ضخمة لا تنظف الجدران فقط بل كل شيء:

«أضعها على الحائط هكذا فيختفي الحائط، لا يتهدّم، لا ضجيج ولا أصوات ولا غبار ولا ركام ولا حجارة... ونخرج، نكون ألف رجل وألف امرأة، نخرج، ألف رجل وألف امرأة يخرجون، كلّ واحد يحمل محاية كبيرة ونمحو، نمحو الحيطان والبيوت والوجوه. لا يبقى هناك شيء، كل شيء يختفي، أنتِ تختفين وأنا أختفي والمدينة تختفي والصور تختفي، كل شيء يختفي ويصبح أبيض، أبيض مثل بياض البيضة، مثل بياض العيون، مثل الأبيض... سنكون ألف رجل وألف امرأة، هل تستطيعون تخيّل عددنا، وسنمحو ونموت. كل شيء يموت، كأننا نموت، كأن كل شيء يموت، كأن كل شيء»[٣٥].

البياض الذي يدعونا إليه جابر هو مكان وزمان يموت فيهما الألوف، كما لو أنهم يتشاركون في إرادة محو كل ما تجمَّع على جدران المدينة، واستعادة نعمة البياض الذي يستوي فيه كل شيء. أن يموتوا كما لو أنه غسل النفس، والمدينة كما لو أنها حالة مهلوسة من اللاتحديد متعدّد الأشكال، حيث يختلط ما هو داخلٌ وما هو خارج[٣٦]. هو اجتماع «اللاممكن» لأنه دعوة إلى الرجوع، بل إلى النكوص، إلى زمن يسبق وقوعنا في هذا العالم، عالم اللغة التمييزية. المحاة الهائلة الماحية لكل شيء تَعِدُ ببياضٍ مُشْبِعٍ لشاشة بلا تمثيلات عليها، لخلفيةٍ خاليةٍ تشكّل، بالنسبة للمحلّل النفسي برترام د. لوين، «سطحًا يبدو الحلم معروضًا عليه. إنها الخلفية الخالية، الحاضرة في الحلم حتى ولو لم تكن بالضرورة ظاهرة للعيان...»[٣٧]. بياض شاشة، لا يتحكم فيها شخص بالغ، ذاك هو وعد المحّاية: تحقيق الرغبة بالنوم دون أي شيء عدا حسيَّةٍ بالغة الأمومة ومتعددة الأشكال[٣٨]. إذا ما اعتبر لوين وغيره البياض في الأساس، وإن ليس على سبيل الحصر، بياض الثدي الأمومي، فإن خليل أحمد جابر مهرطق:

«أمي، الحاجة صبحية، كانت امرأة جميلة، حلوة وبيضاء، وكان أبي يضربها وأنا أركض بين ساقيها البيضاوين، أختبئ تحت تنورتها وأرى الساقين الطويلتين، وهي ملتصقة بالحائط، وأبي كان يضربها ويشتمها، وهي تبكي وتمد يدها إلى تحت، إلى حيث أنا، لم تكن تتحرك من مكانها لأنها تخاف أن تدعسني، وهو يضربها ولا يتوقف»[٣٩].

مغلفٌ بالبياض، والعنف على مبعدة، في أبوّةٍ لم يعد خليل أحمد جابر يتماهى معها، هو الذي هو الآن مصحوبٌ بابن. أكثر من ذلك، الموقع الأبيض بين ساقي الأم ينطق به الأب الذي تحوّل إلى جثة من دون العنف المعهود للأم المَخْصِيَّة التي لا يُتَعرَّفُ عليها ومن دون القلق المقيم للفتشيّة. ما يتذكره خليل أحمد جابر من ساقي أمه البيضاوين شأنٌ ما قبل أوديبي: حينذاك، لا ينتظر العنف اللقاء مع ما يبدو إخصاءً، إنه بعيد في الخارج، في صورة الأب الخاصي الذي هو منه محميٌّ بالخفاء. هنالك حيث البياض، سنجد أمانًا ما قبل اجتماعي، وحسيّةً لا يمكن تسميتها. الجثة التي تمشي في شوارع بيروت تقاوم بالضرورة الدفن. هي أيضًا ترفض أن تحدَّ، ببساطة، على فقد المدينة. بدل ذلك، تدعونا الجثة إلى أن نستبطن ما فقدناه، كما فعلت بالابن الشهيد، وأن نعود إلى حيث لم يكن من إمكان للفقد، حيث تُمحى الفواصل بين الشيء المفقود وبين فاقده. تلك هي دعوة الجثة، والسبب الذي جعل المدينة عاجزةً عن تحمّل حضورها. فإذا ما بدأت رواية خوري بالجثة المشوّهة لخليل أحمد جابر، فذلك لتشخيص حالة مدينة فائضة بالجثث والأهالي المفجوعين بكيف يمكن العيش معهم.

يأتي الأحد

في الشهادات القليلة للمقاتلين السابقين في الحرب الأهلية، تفيض الجثث، كما يجدر بالمرء أن يتوقع، ولكن فقط كأدوات لتبريرات انتصارية وثأرية، أو كمادة عامة تتيح فرصة الاعتذارات المتنوعة والتأملات في جنون الحرب. وحدهما جثتان، لم يتعرف عليهما ذووهما، تفلتان من هذا المصير. بإلقاء العار على أولئك الذين كان يُفترض بهما أن يتعرّفا عليهما تقاوم هاتان الجثتان الدفن. تتهلان كأشياء فائضة تذكرنا بأن الوقت قد أزف، لقد أتى يوم الأحد، كي نستملك الجثة ونبدأ عملنا في حضرتها: ...«وعند وصوله إلى بسرين صادف جثةً ملقاةً على الطريق، فقلبها ليرى ما إذا كان فيها نبض حياةٍ فلم يجد فتركها وأكمل طريقه. في دير القمر سأل «الحنون» عن ابنه فقوبل سؤاله بالوجوم والأسى. لقد استشهد ابنه شمعون في بسرين، أما جثته فكانت تلك التي صادفها الوالد ولم يتعرف إليها...»[٤٠].

«تصوَّر حمقي يا صغيري إيلي. لقد وقعت صورة جسدك المشوه بين يدي ولم أتعرفك فيه»[٤١].

الهوامش

١ جورجيو أغامبن، **الزمن الباقي: تعليق على الرسالة إلى أهل روما**. مطبوعات ستانفورد، كاليفورنيا ٢٠٠٥ ص ٦٣.

٢ جون مارتين، الرجل الأخير، بالألوان المائية على ورق، حوالي ١٨٣٢، غاليري لاين، نيوكاسل ابون تاين.

٣ في الافتتاحية، يكتب الأنَّاس غسان الحاج «لكن، كما تظهر بوضوح المقالات العديدة في هذا الكتاب، هنالك حالات تنبثق فيها القدرة على الفعل من الانتظار. ليس مفاجئًا إذن أن يكون سؤال القدرة في ارتباطها بالانتظار مرتعًا للالتباس. (فنسنت) كرابانزانو يسمي بلطافةٍ الانتظار «نشاطًا سلبيًا»، مشددًا على أنه أمر نقوم به، وإن كان في مقدورنا أن نراه بسهولة «سلبية ناشطة» في نظرة مختلفة قليلًا ولكن ذات معنى، إلى ما هو الشكل عينه من الوجود في العالم». غسان الحاج، محررًا، **الانتظار**، مطبوعات جامعة ملبورن ٢٠٠٩، ص ٢.

٤ في إحدى الشهادات النادرة للمقاتلين السابقين في الحرب اللبنانية الأهلية، يكتب جوزيف سعادة أساسًا عن نفسه ورغبته بالانتقام، ولا يقول إلا القليل عن زوجته عدا وصف قصير معبّر عن أساها على مقتل ابنهما الثاني بأنها ظلت لثلاثة أيام في مقعدها دون أن تتحرك. في جوزيف سعادة، **أنا الضحية والجلاد أنا**، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٥.

٥ يكتب المؤرخ أسامة مقدسي أن الطائفية هي أولاً ممارسة تطوّرت وينبغي فهمها في إطار إصلاحات القرن التاسع عشر العثماني، وهي ثانيًا خطاب مدون في وصفه الآخر المغاير للسرديات العثمانية والأوروبية واللبنانية عن الحداثة. أسامة مقدسي، **في ثقافة الطائفية، الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني**، دار الآداب، ٢٠٠٥.

٦ وضاح شرارة، **في أصول لبنان الطائفي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٥، ص ٥-٢٨.

٧ على الرغم من أن ذلك يتجاوز موضوع هذه المقالة، فإن من المفيد الإشارة إلى أن الطائفية لم تكن دومًا تُعتبر مرضًا في فترة الحرب الأهلية من ١٩٧٥ إلى ١٩٩١، حيث تم تبريرها بزعم غنى التعدد في الثقافات والإثنيات كما تم التطبيع معها وإعادة أفهمتها من خلال طرح الفيدرالية. خير دليل على ذلك تصريحات سمير جعجع، قائد القوات اللبنانية في الثمانينيات. للمزيد، أنظر نولا إميل شرفان، **فكرة لبنان في خطب نبيه بري وسمير جعجع خلال الحرب من ١٩٧٥ إلى ١٩٩١: تماثل واختلاف**. أطروحة ماجستير، قسم العلوم السياسية، الجامعة الأميركية ببيروت، ٢٠٠٤.

٨ صدى لشطر من نقد روبرت ميستر المؤثّر والضخم لفكرة العدالة الانتقالية المسيطرة في خطاب حقوق الإنسان السائد. انظر كتابه، **بعد الشر: سياسة لحقوق الإنسان**، مطبوعات جامعة كولومبيا، نيويورك، ٢٠١١. في مطلع التسعينيات، نادى عديد من المثقفين اللبنانيين بإثيقا مبنيّة على الاشتراك في المعاناة مدخلاً إلى إعادة هيكلة الاجتماع في ما بعد الحرب. كان وضاح شرارة الأكثر انتقادًا لذلك. أنظر **الموت لعدوّكم**، دار الجديد، بيروت ١٩٩١، وكذلك نصه الاستعاري الغريب «أرخبيل الغولاغ أو كيف نتدبر ماضينا»، في تذييله لكتاب سولجنتسين، **على أي وجه ندبر روسيا**، نقله إلى العربية عن الروسية والفرنسية علي ماجد ووضاح شرارة، دار الجديد، بيروت ١٩٩١، ص ٩٣ - ١٣٣.

٩ بارزًا بين المقاتلين السابقين الذين قدّموا اعتذارات علنية واضحة كان أسعد الشفتري، عضو القوات اللبنانية السابق، والذي استمر لسنوات في متابعة فعله الرمزي الأول، أي اعتذاره المنشور في صحيفة الحياة في ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٢. إلا أن شخصيته العامة والنصوص القليلة المنشورة حوّلته إلى ممثل لخطاب تصالحي يسعى إلى «إنسان لبناني جديد». ممارسات الشفتري مربكة على الرغم من شجاعة فعله الأول لأنها تظلّ تعيده إلى دائرة الضوء، وتاليًا تؤجل إلى ما لا نهاية محاسبته على أفعاله خلال الحرب الأهلية. والأهم فإن الجثة أو الجثث التي قدّم إليها الاعتذار لا تزال مدفوعة إلى العتمة بفعل أدائية الاعتذار ومفاعيلها. انظر مقالته «من أجل إنسان لبناني جديد» في: **بالروح، بالدم... دراسة إحصائية في أحوال عيّنة من مقاتلي «الحرب»**، دار أمم للتوثيق والأبحاث، بيروت ٢٠١٠ ، ص ix–xiii.

١٠ سيغموند فرويد، **الحداد والمالنخوليا (١٩١٧)**، ص ٢٤٣- ٢٤٤ ، من المجلد ١٤ من مجموع أعماله المنشور بالإنكليزية عام ١٩٧٥ عن دار هوغارث، لندن.

١١ المصدر عينه، ص ٢٤٦.

١٢ المصدر عينه، ص. ٢٥٥.

١٣ جوديث باتلر، **حياة هشة: قوة الحداد والعنف**، عن دار فيرسو، نيويورك ٢٠٠٤، ص. ٢٠ ٢١.

١٤ المصدر عينه، ص. ٢١.

١٥ سيغموند فرويد، **رسالة إلى بيسفانغر**، ص.٣٨٦، من مجموع رسائله المنشورة بالإنكليزية عن دار هوغارث، لندن، عام ١٩٦١.

١٦ سيغموند فرويد، **الكتابة الإبداعية وحلم اليقظة**، ص. ١٣٣، من المجلد ١٤ من مجموع فن وأدب الصادر عن دار بينغوين، هارموندسورث، ١٩٩٠.

١٧ لمراجعة شاملة لهذه المفاهيم وغيرها، انظر لورين سيغينس، **الحداد: استقصاء نقدي للمكتوب**، في المجلة الدولية للتحليل النفسي، المجلد ٤٧، رقم ١٤، ص. ١٤ ١٥. انظر أيضًا جون بولبي، **عمليات الحداد**، المجلة الدولية للتحليل النفسي، المجلد XLII سنة ١٩٦١، ص. ٣١٧ ٣٤٠.

١٨ كارل إبراهام، **دراسة قصيرة عن تطور الليبيدو، على ضوء الاختلالات العقلية**، ١٩٢٤، في أوراق مختارة عن التحليل النفسي، دار هوغارث، لندن، ١٩٤٩، ص. ٤٣٥.

١٩ هانس لوفالد، **«الاستبطان، الانفصال، الحداد والأنا العليا»**، فصلية التحليل النفسي، المجلد ٣١، سنة ١٩٦٢، ص, ٤٨٣ ٥٠٤.

٢٠ سيغنس، المصدر السابق، ص. ١٧.

٢١ المصدر عينه، ص. ٢١.

٢٢ **«الحداد والمالنخوليا»**، المصدر السابق، ص. ٢٤٤.

٢٣ هينريش زيمر، **الملك والجثة: حكايات انتصار الروح على الشر**، الطبعة الثانية، تحرير جوزف كامبل، مطبوعات جامعة برينستون، نيوجيرسي، ١٩٥٦، ص. ٢٠٢- ٢٣٥.

٢٤ المصدر عينه ص. ٢٠٦.

٢٥ المصدر عينه ص. ٢٠٦.

٢٦ المصدر عينه ص. ٢١٢.

٢٧ المصدر عينه ص. ٢١٣.

٢٨ إدوارد ألبي، **من يخاف فيرجينيا وولف؟**

٢٩ المصدر عينه، طبعة فينتاج، لندن ٢٠٠١، ص. ١٣٥.

٣٠ المصدر عينه ص. ١٣٦.

٣١ إلياس خوري، **الوجوه البيضاء**، ١٩٨١، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

٣٢ على التوالي ص ١٢٣ و١٦٢ و١٨٨ و١٨٩ و١٩٨ و٢٣٦ من المصدر عينه.

٣٣ المصدر عينه ص. ١٠٢، وفي ص. ١٠٣ إشارة أخرى إلى الأب الذي تحوّل إلى ملاكمٍ ابن.

٣٤ المصدر عينه، ص. ١٠٢- ١٠٣.

٣٥ المصدر عينه، ص. ١١٥- ١١٦.

٣٦ أوتو ايساكوير، **مساهمة في علم النفس المرضي حول الظواهر المرتبطة بالنوم**، المجلة الدولية للتحليل النفسي، مجلد ١٩- ١٩٣٨ ، ص. ٣٣١. ٣٤٥.

٣٧ برترام د. لوين، **النوم والفم وشاشة الحلم**، فصلية التحليل النفسي، مجلد ١٥، رقم ٤، ١٩٤٩، ص. ٤٢٠.

٣٨ المصدر عينه ص. ٤٣٣.

٣٩ إلياس خوري، المصدر السابق ص. ٨٩.

٤٠ بول عنداري، **الجبل حقيقة لا ترحم**، الطبعة السادسة، ٢٠٠٨، ناشر لم يُسمَّ، ص. ١٤٤.

٤١ جوزيف سعادة، المصدر السابق، ص. ٩٦.



رجوع الشّيخ إلى غفلته

رؤوف مسعد

كاتب مسرحي وروائي وصحافي، مصر. من أعماله «صانعة المطر» (١٩٩٧)، «إيثاكا» (٢٠٠٧) و«لمّا البحر ينعس: مقاطع من حياتي» (٢٠١٩) ويعمل حاليًّا على الجزء الثاني منه

الشّيخ هنا كان يعيش في وقتٍ سابقٍ منذ سنوات طوال في علاقة لأشهر قليلة مع فتاة تصغره بأكثر من نصف عمره. هو مقلٌّ في الكلام، ليكتشف أيضًا أنّ البنت لا تحكي كثيرًا. انتهت العلاقة لكنّ الشّيخ بدأ يستدعي البنت - وهو في سنواته الأخيرة - ليحكيَ لها ما لم يقله حينما كانا معًا.

هي-١

دخلت أكثر من مرة في قصّة حب «بسيطة» لكنّ القصص لم تكتمل ولا الحب أيضًا. هي لم تكتسب خبرة ما بالحبّ أو حتّى بالذّكور لأنّ تجاربها كانت محدودة للغاية.

هو-١

هو تعرّف بها في قعدة صغيرة على المقهى. هي جاءت مع شخص آخر وهو جاء لوحده. وجد بعضَ المعارف فسلّم وعزموا عليه بالجلوس فجلس. بعد قليل لاحظها رغم صمتها، فبدأ يتأمّلها خلسة وقال لنفسه «وجهُها قبطي من وجوه الفيّوم»، خمّن ذلك من العينين الجاحظتين قليلاً والوجنات البارزة عظامها.

انكسفَتْ حين وصلت إليها العلبة، فأخذت سيجارةً من علبته وقامت بنفسها توصل له العلبة، والسّيجارة لا تزال غير مشتعلةٍ في فمها. همست له شاكرةً ومعتذرة. «أبدًا ما فيش حاجة وتحبّي تولّعي؟» أومأت برأسها، فأخرج من جيبه ولّاعة معدنية قديمة تفوح منها رائحة البنزين، وأشعل لها سيجارتها بعد أن تناول سيجارةً من العلبة. لاحظ شفتيها ولاحظ صدرها الناهض الذي يكاد يخترق البلوزة الشتويّة والصّديري الصّوفي الذي يحيط بالبلوزة.

هو-٢

لاحظ أنّ يدها ترتعش وهي تميل تجاهه لتشعل السيجارة. همس لها قائلاً «خلّي العلبة معاكي. معايا علبة احتياطي». هزّت رأسها رافضةً وهي تسعل وتضحك وتقول: لا كدة كويّس، لو أخدتها معايا حا يستولوا عليها القاعدين جنبي، فقال «فداكي ولا يهمّك»، وأخرج بالفعل علبة كاملة من جيبه لا تزال بالسوليفان. كانا يهمسان فأحسّ هو أنّ العيون تراقبه، وهي مدّت يدها الأخرى فوق صدرها كأنّها تخفيه من نظراته السّريعة المتلصّصة.

رجعت إلى مكانها ومعها العلبة تقبض عليها بكفّها الصّغيرة. تعرف أنّه كان يحاول أن يجد وسيلة للتّفاهم معها. على إيه؟ على أن يتعرّف إليها؟ لكنّه عجوز، قالت لنفسها، ده بتاع ستّين وأكتر وباين من صوته ومن قعدته ومن صلعته الصغنونة. هي أيضًا تعرف كيف تلاحظ.

لم تكن تعرف أنّها بعد أقلّ من أسبوع ستأتي بنفسها إلى شقّته وتسلّمه شفتيها طوال ساعات حتى أحسّت بأنّ شفتيها تورّمتا من كثرة ما «أكلهما».

هو-٣

الآن يفكّر و يسترجعها في مناماته

سألها أيّامها:

«إشمعنى اخترتيني أنا؟».

«عشان إنت مأمون» ولم تزِد.

كانت في ثلاثينيّاتها ولا تزال عذراء. واكتشف أنّ جسمها كلّه ما زال في «عذريّته» ، وأنّه رجلُها الأوّل. هاله هذا وأحسّ بالمسؤوليّة وخجل من جسده الشائب، بل ارتاع أكثر حين قرّرَت قضاءَ ليلةٍ معه نائمةً عاريةً في حضنه لتقول له السبب بإجابةٍ عن سؤال لم يطرحْه: «بحبّ حضنك، كلّه حنان»،

ليكتشف، وهو في الستينيّات من عمره، أنّ الحنان ليس بالكلام أيضًا، ممكن لإيماءةٍ جسديّةٍ أن تكون أكثر من جملة حنانٍ طويلة.

هو-٤

يستدعيها

«عارفة ليه خُفت من الزّواج بيكي؟».

تقول له «عشان إنت جبان وخوّاف».

«لا عشان أنا مش جبان لكن خوّاف، بخاف أغيّر نمط حياتي اللي اتعوّدت عليه».

تنهمر دموعها بصمت.

هو في الغفلة-٥

الغفلة عنده ساعة يقظةٍ مفاجئةٍ اعتادها لأنّها تأتيه كثيرًا وبشبه انتظام، ليلاً وفجرًا وصباحًا. لعلّه يبرّرها بالقول لنفسه بأنّه نام أكثر من ساعة، كما يقول أهله الصعايدة «عيني غفلت»، لكنّه في غفلته هذه يشعر بنشاط ذهنيّ أقوى بكثير من نشاطه الذهني المعتاد وقد استيقظ ومارس طقوسه الصباحيّة.

يرى نفسه في غفلته نائمًا فوقها وقد تمدّدت على الفراش تعطيه ظهرها مفرودًا فوق الملاءة البيضاء النظيفة التي يحرص على استبدالها دومًا قبل قدومها إليه.

وفي الحقيقة التي أصبحت بعيدةً الآن، بعد سنوات تزيد على عشر، يستدعيها فتُقبل عليه بثياب عملها كما اعتادت لتقول له ذات مرّة وهي الضنينة: أحبّ أنّك أنت الذي تخلع عنّي ثيابي كلّها.

قالتها مكسوفةً خجلى.

كلٌّ منهما عار. هي لا تعارض، ولم تعترض، بل كأنّها تطلب المزيد، إذ تفسح له ما بين فخذيها بينما لا تزال مستلقيةً على بطنها دافنةً نصفَ وجهها في ما تبقّى من الوسادة. يسألها: «تقيل عليكي؟»، تجيب متضاحكةً: «حا تفطّسني»، فيتظاهر بالقيام وتركها، فتقول له بهزر: «بحبّ حضنك ده».

يناوران في المساحة التي تخلقها له. يلبد بين فخذيها فوق ظهرها، لكنّه لا يحاول أن يأخذ أكثر مما اتّفقا عليه، فقد اتفقت معه اتفاقًا مبهمًا بأن يحافظ على عذريّتها وستسمح له بما يريد من جسدها ومن أجزائه.

هي و هو-١

لقد تزوّجت هي الآن (بعد أن انتهت علاقتهما من دون سببٍ واضحٍ ومن دون غضب أيٍّ منهما، فقد وجدت عريسًا وهو من شجّعها على الارتباط به).

يتابعها عن بُعد، فهو يعرف منها، في تصريحاتها القليلة النادرة حين تفتح قلبَها له، عن غيرة زوجها عليها، وكيف أنّه أحيانًا يضربها ضربًا موجعًا بسبب تلك الغيرة وعدم ثقته بها، لذا يتحاشى قدر الإمكان أن يقترب منها لو كان في مكان تكون فيه. ولا يراسلها إطلاقًا، لا عبر «فايسبوك» ولا عبر أيّ وسائل تواصل.

يلتقيان صدفةً فيتعاملان بحذر، ولا يقف ليدردش طويلاً بجوارها، لكنّه يتابع نشاطاتها المختلفة، وفي أحيان كثيرة من دون تعليق.

من بين عشرات النّساء اللاتي ارتبط بهنّ ارتباطاتٍ جنسيةً مختلفة، اصطفاها قلبه وعقله الآن ليستيقظ كلّ صباح بعد أن انتهت العلاقة بسنوات، وحيدًا في شقّة فسيحةٍ بدون رفقة، وإن كان ما زال مع الزوجة التي لا يتبادلان سوى أقلّ الكلام وأولادهما بعيدون عنهما بعد أن استقلّوا بحياتهم.

يخاطبها بعد أن يستدعيها فتأتي طائعة.

هامسًا بمودّةٍ وبعض الشّبق. ينام فوق ظهرها القويّ وجسدها العفيّ تحته أحيانًا، يقبّلها في رقبتها من الخلف، ويعضّها عضًّا خفيفًا وتتأوّه هي - أو يظنّ أنّه فعل ذلك بالفعل في الماضي، فهو الآن لا يستطيع التّفريق بين ما حدث وما لم يحدث. هو يعلم بشكل غامض أنّه يعيد تخليقَها من جديد وتخليق جسده أيضًا، فهو بذلك ليس هذا الشّائخ المتغضّن الثمانيني الذي يكاد لا يتحرّك إلا بتنهيدة وصعوبة، لكنّ جسده، حين عرفها، كان في أواخر ستينياته، إلا أنه كان لا يزال راغبًا في الجنس، باحثًا عنه. وحينما كانت تعاكسه لتقول له «لقد قمتَ بأداء معقول بالنّسبة لعمرك يا جدّو» كان ينظر إليها دهشًا من هذه البنت الخجول!

حين كان أيامها يقودها من أسفل خاصرتها، وهو يشدّها من شعرها، وهما مستلقيان عاريين فوق سريره وهي راضخة غير مقاومة بل مقبلة بشكل ما، اكتشف أنّها تراقب ذاتها وما تفعل وهي «منكبّة» على قضيبه المنتصب. شاهد ذلك في مرآة الدولاب المستطيلة فدهش، ولم يعلّق. كيف خرجت من شرنقتها ومن جهلها الجنسي، من كسوفها في أن تتجوّل شبه عارية في الشّقة لا يسترها سوى قميص رجالي كبير تضعه مباشرةً فوق جسدها الذي لا يزال يمور ويفور بالجنس المكتوم؟

عن الاستدعاء

سنوات سجنه السياسي علّمته الاستدعاء. سجنوه وهو في بداية عشرينياته لم يعرف بعد كيف ينهل من جسد أنثى.

في سجنه الخشن، حيث ينام فوق فرش مترئ على أرضيّة إسمنتيّة، تعلّم كيف يستدعي إناثًا لم يمارس معهنّ جنسًا كاملاً.



لكنّهن كنّ يأتين إليه فرحات مستبشرات «طائعات»، هو الخجول الذي لم يعرف بعد كيف «يغازل» أنثى، بل ولم يذُق بعد للحبّ طعمًا.

وسيرافقه الاستدعاء في أوقاته العصيبة، وسيطوّر هو هذا الاستدعاء ليصبح استدعاءً للطّعام حين يضرب عنه في السّجن. يستدعي أطعمة يحبّها، بسيطة لكنّها متاحة للفقراء أمثاله هو وعائلته، ليأكلها سرًّا وهو مستلقٍ وحيدًا في زنزانته يهذي من الجوع فيأكل ما استدعى من طعامٍ حتى يمتلئ.

لا يعرف كيف ينام على الطّوى.

وفي شيخوخته بدأ يستدعيها من بين عشرات الإناث اللواتي عاشرهنّ في بلدان مختلفة. يستدعيها، وهي الوحيدة من بينهنّ التي ما زال، حين تتاح لهما الظروف العملية، النادرة والحقيقية خارج الاستدعاء، أن يتحادثا بقدر كبير من الصدق والحريّة.

رجوع الشّيخ إلى مناماته

هو لا يعطيها حنانًا سوى القليل، ويقول معتذرًا: نحن من أسرة لم تعرف الحنان، فلا يوجد في الفقر حنان بل تآزر وتكاتف من أجل دفع المصاريف الأساسيّة، كإيجار البيت والنّور، كما الجمعيّات التي تدخلها أمّه كي تدفع لها ثمن الدّواء المطلوب للأب العاجز الراقد. إنّها أسرة لم تكشف حنانها، أي ضعفها كما يعتقد أفرادها، حتّى لبعضهم البعض، فكلّ يوم هو مواجهة جديدة للفقر حتى لا يغلبهم فيفقدوا أسرّتهم الخشبية، بمراتبها غير المنجّدة منذ سنوات، فنشفت وتحجّر القطن داخلها.

سرير المنامات والغفلات

يقول لها الآن وهو مستلقٍ في الصّباحات الحاليّة: ده سريري من حوالي عشرين سنة يمكن؟ يضع تساؤلاً في آخر الجملة. كان سرير حماي ومات عليه.

ويقفز الآن، وهي ليست معه تمامًا، لكنّها معه تمامًا، إلى القرين الفرعوني والكا الفرعوني، ويستحضر سيرةَ الموت فتقول له «والنّبي بلاش السّيرة الوحشة دي، وعلى فكرة مش بتشاءم من السّرير أو من أي حاجة ريحتَك فيها وعرقك وريقك، وعجبتني حكاية إنّك تلحس ريقي، دي تفسّرها لي ازّاي يا بتاع فرويد وبتاع الانحرافات والمنحرفين؟».

يقول لها «إذا كنت بلحس عصيرك من فرجك فبالحريّ ألحس ريقك من بقّك».

يصمتان لحظات طويلة - في الواقع الذي أصبح بعيدًا الآن- ويشعر بأنّ جسديهما يستيقظان من سباتٍ طويل، وتقول له «على فكرة إنت الوحيد بجدّ اللي بقعد معاه على حريّتي خالص مالص»، وهذا تعبيره بعد أن ينضو عنها ثيابَها: «وهل إحنا يا أستاذ يا أبو العري منحرفين بجدّ؟».

«لا مش منحرفين خالص، ده إحنا طبيعييّن خالص».

«يعني إحنا عادي؟».

«آه عادي بس مزاجنا صادق ومش مدّعي العفّة الزّائفة. يعني بنعمل حاجتنا في النّور وبوضوح».

يتقلّب على الغطاء الكهربائي في بداية الشتاء الأوروبي المظلم، حيث يعيش منذ سنين طوال، ويتذكّر ما قاله أمس مراسلُ البي بي سي عن أنّ نسبة العواجيز اللّي بيموتوا في الشّتا في أوروبا أكبر من أيّ نسبة في بقيّة الفصول، فقال لنفسه «وماله؟ تبقى أحلى موتة. بس يا د أنا شايفاك لمّا بتصحى وبتاعك بيقف نصف وقفة، واديك يا شاطر وانت لوحدك بتتذكّر وتستدعيها.

بتفرح؟ بتفرح على إيه؟ على نُصّ انتصاب؟

لا يا غبي، بفرح لأنّي لسّه بفتكرها بالخير وبكلّ خير، وإنّ النسوان التانية راحوا وما عدتش بحبّ أتكلّم معاهم من تاني. هيّ الوحيدة اللي بكلّمها في مناماتي.

هيّ حبّي الأوّلاني والأخير.

هي في استدعائه لها

سرير منامتها وغفلاتهما المشتركة-١

حكى لها، وما زال، حكاياته التي قرأها، والتي اخترعها، ونظريّاته الجنسيّة، فيقول لها إنّ عبرة رواية «الجميلات النائمات» اليابانية هي في الحكمة اللي بتطلع منها بعد قرايتها، هي عبرة عدم الإيلاج لأنّ الولوج ينتهي بالوصول إلى ما يسمّونه قمّة اللّذة، أي القذف عند الذكر الأورغازم عند حضرتِك.

سرير مناماتهما وغفلتهما المشتركة-٢

تعرف وهي لابدةٌ في حضنه، قبل أن تنعس، أنّه يستنشقها، خاصّةً إذا نامت معطيةً ظهرها له، فهو يفعل شيئًا لم يفعله أحدٌ لها بعد وفاة أمّها، حين كانت تلبد وهي صغيرة في حجرها فتمرّر الأم أصابعها بين خصلات شعرها الأكرت، تدلّك فروةَ رأسها، تساعدها على أن يخطفها ملاك النوم، كما كانت تقول لها.

ها هو الآن، تدلّك أصابعُه غيرُ المدرّبة فروةَ رأسها، فتدخل برقّةٍ أكثر بين ضلوعه وتعطي لجسدها الأمر بأن يطيعه، وتشعر به، بجسدها. يستمع لها ويطيعها وتطيعه حتى يرقد فوقها تمامًا، فوق ظهرها الباسق كنخلةٍ في وادٍ صحراوي، انتزع الوادي خضرتَه من مسارب سرّيّة لماءٍ لا يعرف أحدٌ من أين جاء ولا أين ينتهي.





تحسّ بانتصابه البطيء وتستعذبه، تستعذب قوّتها حتى وهي متناومة، تتظاهر بنومها هذا حتى تعطيه حرية أكبر في حركة يديه فوق جسدها العطشان لليدين تربّتان أحيانًا برفق، وتنهشان أحيانًا بقسوة وغلظة ثدييها، فتكتم تأوّهات ألمها وتأوّهات شهوتها التي تفاجئها أحيانًا بقوّة، كما تفاجئه بها، فتكاد تصرخ كاتمةً صوتها كأنها تشرق في بكاء مفاجئ أيضًا، وتحسّ ببكائها ينتهي سريعًا، وتنفر متنبّهةً إلى نفسها بأنّها أباحت له الكثيرَ ممّا لم تبح به حتّى لنفسها!

تتذكّر في سرير غفلتها كيف فاجأها مرّةً حين فكّ أزرار بلوزتها، ورفَع ثدييها من جيب سُتيانها. كانا قد اتّفقا على أن تذهب معه إلى شقّةٍ من شقق أصدقائه المسافرين حين التقاها ذلك المساء بصدفة غريبة. قال لها صادقًا إنّه يريد أن يطمئنّ على الشقّة. مشوار صغير وانا معايا تاكسي بحاسبه آخر النّهار بالمقاولة.

وافقَت كالمنوّمة، وهو صراحةً لم يكن يكذب أو يبغي بها شرًّا، لكنّ الشقّة الخالية الآمنة المغلقة نوافذُها أوحت له بأن يفكّ أزرار بلوزتها وهي واقفة مقابله، وأن يلتهم شفتيها وهي لا تزال واقفة أمامه، وأن يُخرج ثديها الأيمن من حمّالته ليلتهمه وهي واقفة أمامه، ثمّ يُخرج الأيسرَ ليلْتهمه وهي تنظر إليه ولا تزال واقفة أمامه. يمتصّ حلمتها في كلّ ثدي، لم تمانع أو تتحجّج. تستمع إلى نجواه في ثدييها: «يا بنت الإيه على بزازك تودّيني الجنّة بتاعة البزاز»، فتكاد تبتسم، وكانت هذه مرّتَهما الأولى. وهي اعتادت الآن على مفرداته الغريبة مثل جنّة البزاز وفردوس الأفخاذ وعجيج صمت الفرج، فيحضنها يومها منذ سنوات وهو ما زال مرتديًا ثيابه كاملة، وهما واقفان في صالةٍ نصف مظلمة، ويقبّلها فتسلّم له شفتيها طائعة، فقد قالت له صادقةً من قبل إنّها لم تستسِغ قبلة الشفتين وتداخل ريقها مع ريق من يقبّلها. لكن ها هو يمتصّ ريقها ولسانها، فتحسّ بأنّ قدميها قد تخونانها في أيّ لحظة، فتتشبّث بقميصه وتشمّ رائحة جسده وعرقه النظيف.

اليوني - الفرج

«حينما يفتقد الرجل الإيقاع الصحيح لفعل الحبّ فإنّ الطاقة الحيويّة عنده تنضب. إنّ ردّ فعل الإيقاع الخاطئ هو القذف الجبري» («كتاب الأسرار»).

منذ فترةٍ قريبة، بدأ الغربيّون يُقبلون على الجنس الشفاهي على الرّغم من أنّ التقبيل بالشّفتين والفم اعتُبر أمرًا طبيعيًّا عندهم. أهل الصين والهند اعتبروا أنّ القبلة رمز جنسي هامّ ويجب ممارسته بخصوصيّة. العلاقة بين تناول الطّعام وفعل الحب معروفة في علم النّفس. تشرح النصوص الهنديّة بتفصيل كيفيّة إتيان الجنس الشّفاهيّ وتقبيل اليوني (الفرج)، الذي يصفه «الرّوض العاطر» بأنّه مثل الفم: «بشفتين ولسان». وتعتبر الثقّافات الشّرقية أن اليوني أكثر الأشياء قدسيّة في جسد المرأة، ولا يُنظر إليه باعتباره نجاسة أو قذارة. وفي منحوتة يابانية نشاهد رجلاً يقدّس اليوني وفي الوقت ذاته يمرّر الطاقة من يده إلى قدم المرأة (من «كتاب الأسرار»).

منامات الفرج وعبادته-١

الكهل-١

يحكي لها في الواقع الأوّلاني كيف أنّ بعض الحضارات القديمة العريقة كانت تقدّس الفرج، ويحاول أن يشرح لها كيف أصبح عابدًا للفرج في كلّ أحواله.

قال لها ذلك مرّةً فنظرت إليه بعينيها اللّتين تخفيان أكثر ممّا تفصحان نظرةً فاحصةً طويلة. كانت قد فوجئت به يلتهم فرجها كلّه في فمه. حاولت أن تنسحب، أو على الأقلّ أن تسحب فرجَها فلم تستطع، إذ كان خلال خبراته الطويلة قد «تمكّن» منها، ووضعها في وضع يصعب الفكاك منه. ثنى ساقيها فوق كتفيه وأحاط بجسدها كما يحيط السّوار بالمعصم. في البداية يفاجأ كلاهما بهذا الوضع الجديد، وأحسّت أنّها «مكشوفة» له أكثر ممّا يحتمل حياؤها الفطريّ وخجلها الطبيعي. بَرَك فوقها كما يبرك الجمل فوق الناقة. أخذ يهمس لها بخفوتٍ أن تستسلم ولا تقاوم وإلا آذت نفسها. يقبّلها قبلات رقيقة في شفتها العليا، التي أعلن أنه يحبّها أكثر من السّفلى المكتنزة كثيرًا.

هي في يقظتها-١

قال لها مرّة: هو انتي دايمًا مفنجلة عنيكي و بتراقبي إيه اللي بيحصل؟

شعرَت بالخجل! هو كان يلاحظ مثلها ولم يكن يبدي انتقادًا، على العكس ممّا شعرت هي به. هذه تجربة بالغة الجدّة عليها، وهي حسّاسة من أكثر من جهة. من جهة جهلها بجسد الذّكر العاري الملتحم مع جسدها، ومن جهة حركة يد الذّكر في المناطق الحميمة من جسدها، والتي لم يقترب منها ذكر ولم تقترب منها يدٌ إلا من فوق الثياب، وفي محاولة سرقة دقائق قليلة من جسدها في المواصلات العامة.

حاول أن يسألها عن علاقتها بالبنات، علاقاتها الجنسيّة فكانت تحرن ولا تجيب، فكفّ عن ذلك ليعتبر ما تخفيه، إن كانت تخفي شيئًا، من حقها في «البرايفسي».

لكنّها أيضًا متيقّظة تمامًا، تراقبه وتراقب جسدها في تحوّلاته الغامضة. تقول له لقد جعلتَني أتصالح مع جسدي،

ورفضَتِ الإفصاح لمّا سألها فين وفي أيّ منطقة؟ هذه الآنسة التي تجاوزت الثلّاثين لم تكن تعرف أنّ لجسدها مفاتيحه مثل القبلات بالغة الرقّة، ومثل صفع إليتها والتّربيت عليها كفرسٍ متوفزة، قبل الفعل وخلاله. هذه حالة مركّبة يحبّها لأنّها تجعله متيقّظًا أيضًا، وهو معها، مثلما هو مع سيّارته التي اشتراها نصف عمر، لكنّه يعرف مفاتيحها الغامضة حتى تسير به مسافات طويلة من دون أن تتوقّف فجأةً وتحرن كالبغل. أصبحا يقضيان وقتًا طويلاً عاريين راقدين في الفراش بدون فعل الجنس، يتونّسان بعد أن شرح لها اصطلاحَ الوِنسة، فهما أصبحا يتونّسان ببعضهما البعض، بعريهما وبأحوالهما المختلفة من شهوةٍ ونزقٍ وشبق.

هذه الآنسة التي تجاوزت الثلّاثين لم تكن تعرف أنّ لجسدها مفاتيحه مثل القبلات بالغة الرقّة، ومثل صفع إليتها والتّربيت عليها

اليوني-٢

قالت له بعدين، أي بعد ما حدث بالفعل: «تصور كنت خايفة إنّك تقرف منّه لمّا لقيتك نازل هناك بوشّك كلّه وبتاكل وبتشرب كمان». كانت تبدو مندهشةً ومستاءةً قليلاً، أو هكذا خُيّل له. فسّر دهشتها بأنّها المرّة الأولى - بلى بالتّأكيد - في حياتها يقوم ذكرٌ بالتهام اليوني أكلاً وشربًا (حسب تعبيرها). قالت إنّها كانت دائمًا تخبّئه خلف ستائر وغلالاتٍ من الأنسجة والثياب، وتنزعج وتكاد تمرض حينما تأتيها دورة خصبها، ساعتها تكره جسدها ويخيّل إليها أنّ جسدها يفرز روائح غير مستحبّة. هو يستمع إليها بدون تعليق. يعرف أنّ والدتها - يعرف منها - قد توفّيت من زمنٍ ليس بعيد، وأنّها الابنة الوحيدة في العائلة المكوّنة من بضعة ذكور، وأنّ والدها تاجرٌ متوسط الحال في سوق الفاكهة، وأنّهم صعايدة قدِموا - من سنوات بعيدة - من المنيا وسوهاج، وأنّها تعمل سكرتيرةً في مدرسة كبيرة من مدارس الأقباط في شبرا، وأنّها أنهت دراستها الجامعيّة، قسم مكتبات في جامعة «عين شمس» من كام سنة كده، وأنّها الآن بعد أن تعرّفت عليه بدأت تسأله أي كتب تشتريها لكي تصبح «مسأفة» مثله، وتنطق الاصطلاحَ ببعض السّخرية.

بعد ذلك بدأت تهتمّ كثيرًا بهذه المنطقة من جسدها. فهو فاجأها ذات يوم في المرات الأولى بأنّها أصبحت بدون ثياب داخليّة، نزعها منها؟ ولاحظ أنّ الشّعر هناك غزير. لكنّها في المرة التّالية كانت قد قصّته كثيرًا فلم يبقَ منه إلّا خصلات قليلة قصيرة. لم يعلّق أيضًا لأنّه يعلم حساسيّتها من أيّ تعليق حتّى لو كان بالاستحسان في ما يخصّ جسدها.

وهكذا أدخل صاحبته «الآن» في أعماق فنتازيّاته التي تسمّيها هي ضاحكةً ساخرةً خائفةً قليلاً «انحرافاته»، أدخلها في عالم «السواسينت نيف»، وفي عالم اليوغا السحريّة الجنسيّة حيث لا يكون الاكتمال الجنسيّ بالقذف من الشريكين، بل بمواصلة الفعل الجنسي بدون انتهاءٍ لفترةٍ طويلة.

اليوني-٣
هي في يقظتها الغافلة

حاول أن يستدرجها لتعترف له اعترافًا بسيطًا: لماذا قرّرت أن تفعل معه ما تفعله وهو الكهل الطّاعن في العمر، وحولها شباب كثيرون في مقتبلهم وبالتّأكيد سوف يسعدون إذا ما لمحت لهم بمطالبها وبالتّأكيد سوف يحترمون شرطَها العذري، ويحافظون على احترامه. طيّب ليه بأه؟ لمحت له بأنّها أحبّته، وبالتالي فقد أعلمته أنّها لم تكن لتسلّم جسدها هكذا لذكر ما، إلا إذا أحبّته، وبالتالي أحبَّها. تسأله واجفة: بتحبّني مش كده؟ ويردّ: طبعًا يا روح قلبي. لم يُصْدِقها القول بل كان في قوله نوعٌ من الصّدق «إلى حدٍّ ما»، فهو يعرف أنّه في نهايات عمره وكآبةٌ تظهر على جسده الذي تخلّص من دهونه فبانت آثارٌ كثيرةٌ عليه كتجاعيده على وجهه. هل تؤمن بأنّه لا يذيع سرَّها؟ بالتّأكيد تؤمن بذلك بعد أن أرادته كذلك (!)

هو منبهرٌ بقوّتها الأنثويّة التي كانت كامنةً فظهرت بلمسةٍ من أصابعه، أو بقبلةٍ كالبركان المتفجّر. كان يقضي معها أوقاتًا طوالاً يقبّلها، فهو أحبَّ براءةَ شفتيها الحسّيّتين الفرعونيّتين الغليظتين مثل شفاه الأفارقة وبعض الأسلاف من «القدماء»، كما أحبَّ كيف تقضي ليالي معه رغم حكاويها عن أبيها وتسلّطه وتحجّر عقله. كيف تحوّلت هذه العذراء السّاكنة كبحيرة هادئة وعميقة إلى بركان متفجّر مليء بالكائنات المفترسة.

اقترح عليها ذات عصريّة أن يقوما معًا بالاستمناء. نظرت إليه مندهشة خائفة ومتهيّبة بعض الشيء:

قصدك إيه؟

قصدي نقعد قبالة بعض عريانين ونعملها.

نعمل إيه؟

نستمني. نضرب عشرة. نأبّظ.

استنّى. حيلك حيلك إيه كلّ الكلام ده؟ يعني إيه؟



فيشرحه لها بصبر، ويشير إلى قضيبه كيف سيفعل ما اقترح عليها. تخبّئ وجهها في ملاءة السّرير وتنفجر ضاحكةً ضحكة، يعتبرها جنسيّة ومثيرة في فجورها. هل تعلم أنّها تضحك بفجور ضحكِ امرأةٍ لبوءة؟ لعلّها لا تعلم، أو لعلّها لا تهتم. طيّب. إعمل إنت الأوّل وأنا أحصّلك. فطلب منها ريقها تضعه على كفّه المنبسطة القريبة من فمها. تستجمع ريقها طائعةً وتبصقه في يده. يضحك مخفّفًا حرجها ويدفع إلى يده ريقًا خاصًّا به يمزجه بريقها.

تفّتك حلوة على فكرة.

وانتَ منحرف على فكرة.

يبسط يده لها مرّة أخرى، فتثبّت عينيها في عينيه، وتستجمع بصاقها، تتفله في يده وقد برزت حلمتا ثدييها منتصبتين بقوة.

يعرف أنّه يقودها إلى أماكن لا عودة منها إلى ما كانت عليه سابقًا.

يوني-٤

قالت له مرّة بالفعل في لقاءاتهما الحقيقيّة السّابقة: لقد صالحتني مع جسمي.

اندهش. جسمك حلو يا بنتي، فقالت لا، بس قبلته على علّاته دلوقتي.

ساعتها كانت لابدةً في حضنه عاريةً تستعدّ للنّوم بعد أن قاما بفعل اكتشاف الجسدين، كما أطلق هو على ما يقومان به. تلبُد في حضنه معطيةً ظهرها له، متقوّسةً تقويسة الجنين في الرّحم، وبالفعل تدخل في النّوم بسهولة، مستسلمةً بالكامل للنّوم مطمئنّةً تمامًا إلى حضنه حتّى لو عابثها ومسّد لها ردفيها وما بينهما. لعلّها ساعتها تحتمي بالنّوم ولا تعترض.

سرير المنامات والغفلات الأخير

لا يا غبي بَفرح إني لسّه بفتكرها بالخير وبكلّ خير، وإنّ النّسوان التّانيه راحوا و ما عدتش بحبّ أتكلّم معاهم من تاني. هيّ الوحيدة اللي بكلّمها في مناماتي.

هي حبّي الأوّلاني والأخير.

يوني أخير

هو يعرف، كما تقول شهرزاد، أنّ لكلّ حكايةٍ نهاية. ويعرف أنّه أيضًا من الأحسن أن يترك «لها» أن تنهيها بالطريقة التي تحبّ، فقد فهم أنّ كلًّا منهما راحلٌ إلى جهة معاكسة.

لم يكن يعلم أنّها قد انحفرت داخلَه مثل وشمٍ لا يمكن محوه، وشم تبقى فضائله ثابتة وتختفي سوءاته.


Hodler.

ها هو جسدها ينضج بلهيبها الداخلي. جسدها الثلاثيني العذري. وها هي تعطيه كلّ ما يطلب- إلا عذريّتها - كما اتّفقا، بل وتغفر له خيانةً وحيدةً اعترف بها ولا يعلم ما الذي دفعه إليها، أيّ شيطان كاد أن يمّزق وصالهما بخيانة - لم تكتمل!

كان صادقًا حينما اعترف لها بأنّه وزوجته «منفصلان» جنسيًّا وجسديًّا، لكنّهما «يحفظان العِشرة» التي بينهما خاصّةً من جانب زوجته التي عانت معه وعانت مع مجتمعها الأبيض، بل ومع أسرتها كي يقبلوه قبولاً طبيعيًّا مثلما يقبلون ولديهما!

يفكّر، هذه أطول علاقة لي، وكنت أظنّها طيّاري وعَ الماشي، لأجدَ نفسي مرتبطًا بعلاقة من نوع جديد لم أختبره من قبل. سعيدٌ أنا؟ بلى، ولكنّني أيضًا مهموم. أستطيع أن أقول إنّ العلاقة معها تعطيني قدرًا لا بأس به من البهجة الحسيّة والنفسيّة والعقليّة، مع أنّني بدأت أشعر بأنّني لا أستطيع المواصلة جنسيًّا كما لا أستطيع تناول الحبوب المنشّطة. وكم أتكسّف لو أنا متُّ عريانً فوق جسدها العاري، كما كتب مرّة كونديرا في روايةٍ له نسيتُ اسمَها.

ثمّ فاجأته مرة بالزّواج. بطلبها الزّواج منه. كانت تعدّه بالتّدريج لهذا الموقف وهو غير دارٍ بها أو به وبكليهما. يا بخت مراتك بيك، فيقول كانت مراتي ونحن منفصلان الآن. تردّ وماله؟ أخدِت أحلى سنوات عمرك، أنا أحسدها. يتأمّل قولها صامتًا. تحسدينها على إيه؟ دا أنا طلّعت دين أمّها وهي طلّعت إيمان أمّي كمان، لكن تواصَلنا بخيط وشعرة معاوية الرّفيعة التي تواجه الزمن باعتبارها أقوى من الحديد الصّلب، حتى أنّها قالت له وهي لابدة في حضنه: ما تيجي نتزوّج؟ بدايةً لم يسمع جيّدًا أو لم يفهم، فنظر إليها متسائلاً كأنّه يقول لها «بتقولي إيه؟»، فكرّرت دون أن تلتفت إليه أو تغيّر مكان رأسها من صدره. «ما تيجي نتزوّج».

عادة كان يتّخذ الزّوجة درعًا له ممّا يعتبره تطفّلات الأخريات على حياته، ويقول إزاي؟ بس أنا متزوّج وعايش برّه؟

ويريد أن يكون منصفًا لها، فهي لم تحضِر أدوات زينتها، ولم تحضِر ثيابها إلى شقته المفروشة المستأجرة:

هي تأتي خفيفةً وتذهب خفيفة، أبيّةً بكبرياءٍ أصيلةٍ فهي تأبى حتّى أن يدفعَ نيابةً عنها ما شربت وما أكلت وهي معه. يعرف بأنّه يحبّ حبًّا جميلاً وشبقًا وعاطفيًّا وساذجًا لأوّل مرةٍ في حياته. لا يريد التّصريح بهذا حتّى لنفسه النّاكرة للحبّ ووجوده أصلاً.

يقول لها «ما ينفعش يا حبيبتي عشان مش حا تعرفي تخلّفي منّي». تنظر إليه متسائلةً فيشرح «أصلي ربطت، أنا رابط الخصية أو الزفت المنويّة عشان الستّ مراتي كانت بتنزف من حبوب منع الحمل وأنا بغبائي وافقتها إني أربط، بعد ما خلّفنا الولدين».

فتقول «مش مهم».

وفي غفلته يسترجع هذا الحوار، لكنّه يضيف إليه بوعي محسّناته الخاصّة. طيّب أروح أشوف دكتور كويّس بتاع مسالك بوليّة وخلافه يفكّ الرّباط. تسأله صحيح ده ممكن؟ فيجيبها صادقًا وهو ما زال يسترجع الحوار في غفلته: أعتقد إنّه ممكن، أصلي قريت في حتّه على النّت إنّه ممكن.

تسرح هي في الماضي كما تسرح الآن لابدةً فوق صدره تقبّل حلمته اليسرى.

المنام الأخير

يسألها الآن: نمتي؟ فتهزّ رأسها وهي في حضنه. يفهم منها أنّها تعني أنا لسّه صاحية.

هو لا يستدعيها إلا ليلاً حينما تهجع الدنيا الخاصّة به، المحيطة به وتنام وتنعس وعينها تغفل. ساعتها يكون لوحده تمامًا، حتى من الصّخب البسيط الخفيف من الشارع ومن الجيران القليلين. كيف—يتساءل—أصبحت هي وسيلته وسلواه. وسيلته في متعة جنسيّة كالمراهقين بعد أن تجاوز سنّهم بعشرات من السنين ذاق فيها من «الرّوض العاطر» ما أتخمه، أو ما ظنّ هو ذلك؟! يراقب جسده بمتعة خاصّة وهو يستيقظ من غفلة طويلة، يستيقظ كما حيوان نام نومة أهل الكهف، غير دارٍ بما حدث.

هو كشيخٍ يعرف أنّه في كهفه ينتظر الرّخ الذي سينهش كبده مرّة واحدة وأخيرة!

يتسلّى مع البنت التي أعطته كثيرًا ولم تعطه شيئًا ذا بالٍ أيضًا، بل أخذت الكثير. يقول لنفسه:

أنا مثل آدم، طردني الربّ من الجنّة رغم أنّني لم أعصِ له أمرًا، ومع ذلك خرجتُ ومعي حوّاء سبب المصيبة كلّها. كان يجب أن أستأنف الحكم. كان يجب طردها هي وخلق آدم جديد يعاشرها وينجب منها وتنجب له ويتركوني في حالي.

لكن مين اللي قال إنه في الدّنيا عدل أو حتّى في الآخرة؟!!

كُتبت هذه المتتالية على مرّ سنوات. وكل مرّة أرجع إليها، أضيف وأحذف أشياء مثل نول بينيلوبي لا أريد لها الانتهاء.

الكتابةُ هذه المرّة انتهيت منها في ١٩-١-٢٠٢١

في حبّ فتية صيدا وبيروت

قسطنطين كفافي

شاعر مصري- يوناني، ١٨٦٣ -١٩٣٣

ترجمة سونيلا موباي

ورد خطأ في العدد ٢٨-٢٩ من بدايات اسم أسامة غنم كمترجم للقصيدة والصحيح أنها سونيلا موباي، وبناء عليه نعيد نشر القصيدة مع التصويب.

قسطنطين كفافي شاعر مصري-يوناني نظَم باليونانيّة. وُلد في مدينة الإسكندريّة عام ١٨٦٣ وعاش وترعرع وسط جاليةٍ يونانيّةٍ كبيرةٍ وحيويّة. تمتاز قصائده بكثافة إحالاتها إلى رموز وشخصيّات من عالم الإغريق القدامى وآدابه وأساطيره، كما تمتاز بإيروتيكيّتها الصارخة في التغزّل بجسد العشيق الذكر. يعتقد الكثيرُ بأنّ كفافي من أوائل الحداثويّين في الشرق الأوسط، وأنّ تجربتَه دليلٌ على أنّ الحداثة كظاهرةٍ ومشروعٍ أدبيّ، لم تنحصر في أوروبا الغربية في يومٍ من الأيّام. وربّما لهذا السبب تُشكّل قصائدُه مصدرَ إلهامٍ لشعراء العربيّة المعاصرين، بالرّغم من غرابة موضوعاتها الظاهريّة وبالرغم من أنّ قراءتها بلغتها الأصليّة لم تكن متاحةً لأغلبهم. ومع ذلك، صدرت ثلاثُ مجموعاتٍ لقصائده بالعربيّة كلٌّ على حدة. ترجمتان من الثلاث تمّتا عبر لغةٍ وسيطة (سعدي يوسف عن الإنكليزيّة، وبشير السباعي عن الفرنسيّة) وترجمةٌ واحدةٌ أنجزها مباشرةً عن اليونانيّة نعيم عطية، المصري من أصل يوناني، بأسلوبٍ يتّسم بالنثريّة. توفّي كفافي في مدينته الإسكندريّة في نفس يوم ميلاده عام ١٩٣٣.

عادةً، لا تُحبَّذ ترجمةُ الأدب عن لغةٍ وسيطة، وأنا لا أعرف كلمةً واحدةً من اليونانيّة التي كتب بها كفافي قصائدَه، ولا أدّعي بأيّ شكلٍ من الأشكال أنّي خبيرةٌ أو متخصّصةٌ في أشعار كفافي. إلا أنّ هذه القصائد ظلّت تدغدغ مخيّلتي وأنا أقابلها بمشاهد الانتفاضة في لبنان ومشاهد الحياة في صيدا وبيروت[١].

كيف سيتلقّى شبابُ صيدا وبيروت اليوم هذه القصائد لو قرئت عليهم؟ كيف سيستقبلون أجدادَهم من الفتية الذين يصفهم شاعرُنا في قصائده هذه، بكثافة إحالاتها إلى عالم الإغريق القديم وإلى أحداث وأسماء وأجواء ثقافيّة قد تبدو غريبةً عنهم تمامًا، لكنّها وقعتْ وسادت على الأرض ذاتها التي يقفون عليها اليوم؟ تروح وتجيء الثقافات واللغاتُ والشعوب بآدابها ودياناتها وأبطالها تاركةً آثارَها في المكان. تتبدّل أسماءُ المكان وتبهت آثارُه وتأخذ في التلاشي، إلا أنّ المكان كالطرس وكل ما نزل فيه وعليه يبقى.

مسرح صيدا (عام ٤٠٠ م)

أنا ابنٌ لأحدِ الوجهاء
والأهمّ أنّي فتًى من فتيةِ المسرح، وسيمٌ،
وأنيس من عدّة نواحٍ،

أنْظم أحيانًا أبياتًا في غايةِ الجرأة
وأوزّعها خلسةً بالطبع.

أيّتها الآلهة، ليتَ أولئك الطُهرانيّين
الذين يثرثرون عن الأخلاق الحميدة
يُحرَمون من مطالعة تلك الأبيات
التي تتكلّم عن متعةٍ جنسيّةٍ فريدةٍ من نوعها
متعة تفضي إلى حبٍّ مُدانٍ، حبّ عاقر.

فتية صيدا (عام ٤٠٠ م)

وألقى الممثّلُ الذي
أتَوا به لترفيههم
بضعَ حِكَمٍ لاذعةٍ أيضًا.

كانت الصالةُ تطلّ على الجُنينة
فخالط شذى الزهور
ما فاحَ من عبير
الصيداويّين الخمسة المتعطّرين.

كانوا يقرؤون من حِكَم ميلياغروس وكريناغوراس وريانوس
ولكن حين أنشدَ الممثّل:

١ شكر خاص للوليدين —صالح وضو— على تدقيقهما الترجمة (سونيلا).



«هنا يرقد اسخيليوس الأثيني، ابن إيفوريون»
(مشدّدًا، ربما، أكثر ممّا ينبغي
على «بسالته الشهيرة» وعلى «بستان ماراثون المقدّس»)
عندئذ، هبّ أحدُ الفتية المليء بالحيويّة،
وقد كان مولعًا بالأدب وقاطعه قائلاً:
«لم تعجبني هذه الرباعيّةُ قَطّ
يبدو لي أنّ العواطفَ فيها ركيكة.

أرى أن تصوّبَ كلَّ جهودِكَ لعملك
وَلْيكن شغلك الشاغل. ولا تنسَ عملَك
حتى في الشدائد أو عندما تشارف على أجلك.
هذا ما أتوقّعه منك، هذا ما أطالبكَ به
-لا أريدكَ أن تزيلَ عن ذهنك نهائيًّا
فن تراجيديّاتك البديع-
مسرحيّة أغاممنون،
مسرحية بروميثيوس المدهشة،
عروضك لأورستيس وكساندرا
و«سبعة ضد طيبة»-
- بل أريدكَ أن تنقشَ على ضريحك
أنّك أيضًا قاتلتَ ضدّ داتيا وأرتافَرنا،
- رغم كونكَ مجرّد جنديّ عاديّ،
وواحدًا من القطيع.

في الحانات

أنغمسُ في حاناتِ بيروتَ ومواخيرِها
لم أحبّذِ البقاءَ في الإسكندريّة. لقد هجرَني تاميذيس
ليصاحبَ نجلَ الوالي، كي يحظى
بفيلّا على ضفافِ النيل وقصرٍ في المدينة.
لم يجدرْ بي البقاء في الإسكندريّة
أنغمسُ في حاناتِ بيروتَ ومواخيرِها
أعيش عيشة منحطّة مكرّسة للتهتّك الرخيص.
خلاصي الوحيد،

كعطرٍ لا ينفكّ يتشبّث بمساماتي
كالجمال الذي لا يَحُول، هو
تاميذيس هذا،
أروع الفتيان جمالاً
وقد حظيت به، طيلة عامَينْ. كان لي،
ولم يكن ذلك طمعًا في منزلٍ أو فيلّا على ضفافِ النيل.

ضريح النّحَوي ليسياس

في مكتبة بيروت
على اليمين من مدخلها مباشرةً،
دفنّا ليسياس النحَويَّ والحكيم
وأحسنّا تحديدَ الموقعِ أيّما إحسان
إذ وضعناه قربَ أغراضِه تلك
التي لربّما يستذكرها حتى وهو هناك:
نصوص وتفاسير، كُتب نحو، روايات أخرى،
دراسات مستفيضة عن مصطلحات إغريقيّة،
وبعدُ، فبهذه الطريقة نتعرّف إلى مثواه ونكرّمه
ونحن نشقّ طريقَنا إلى الكتب.

سفسطائيّ مغادرًا سورية

الآن، وأنت تغادر سورية، أيها السفسطائيّ المرموق
حاملاً مشروعك لتأليف كتاب عن أنطاكيا،
جديرٌ بكَ أن تذكرَ ميفيس،
ميفيس الشهير، الوسيم والمعشوق بلا منازع
بين سائر فتية أنطاكية. يعيش عيشة لا تتاح
لسواه، ولا أحد يتقاضى ما يتقاضاه.
كي يحظوا بميفيس
ليومين أو ثلاثة أيام فقط،
قد يدفع أحدهم ما يصل إلى مائة ستاتر[٢]
قلتُها وأنا في أنطاكية،
وقلتها في الاسكندريّة أيضًا، وحتى في روما: صدّقوني
لن تعثروا على فتى بجاذبيّة ميفيس.

[٢] الستاتر stater، عملة نقديّة فضّية كانت متداولة في اليونان القديمة.



الفلسفة والحياة اليومية في ظلّ الرأسمالية

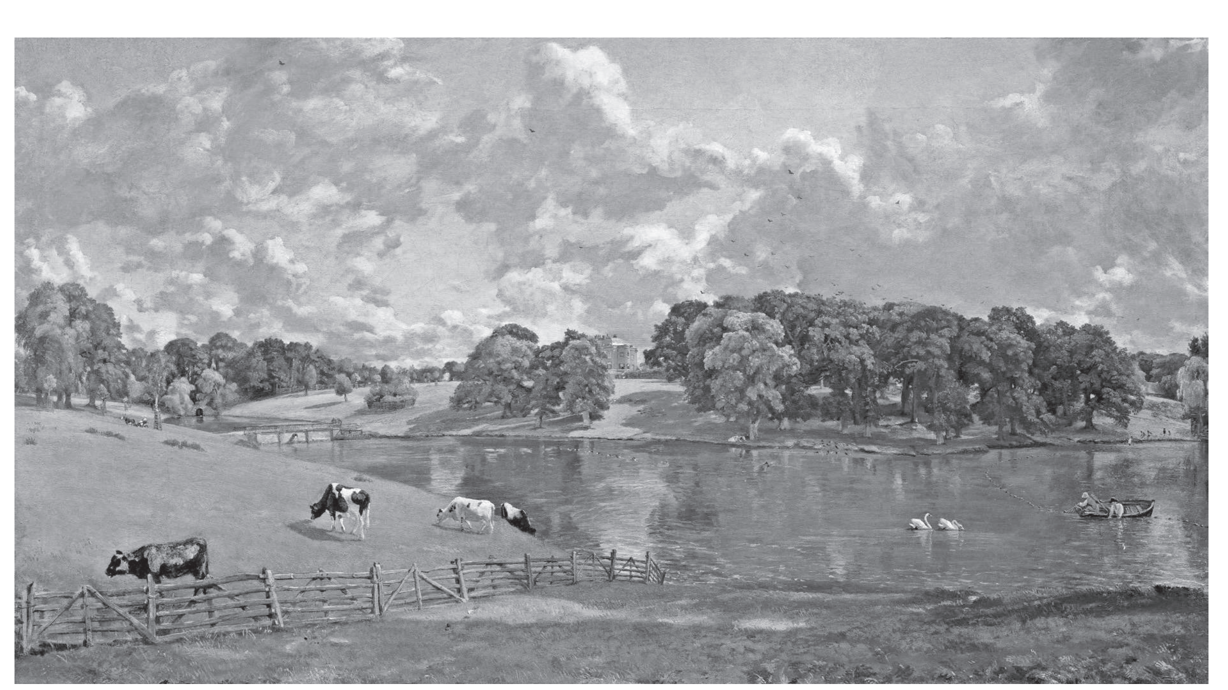
توماس ويستون

أستاذ الفلسفة في جامعة سان دييغو، الولايات المتحدة. تتمحور أعماله حول فلسفة الرياضيات والعلوم الطبيعية وتاريخ الفكر الماركسي. من مؤلفاته «الحقيقة التقريبية والواقعية العلمية» ١٩٩٢ Approximate Truth and Scientific Realism و«فلسفة العلوم»، Philosophy of Science ٢٠١٥. يعمل حاليًّا على كتاب حول تطوّر المادية الجدلية

ترجمة رائد القاقون

* معظم اللوحات التشكيلية والصور الفوتوغرافية الواردة في المتن كانت ملوّنة في الأصل، وتظهر هنا بالأبيض والأسود، بمعرفة الكاتب وموافقته، من دون أن يؤدي ذلك إلى أي خلل في علاقة النص ومحتوياته بقارئه.

بدايةً، دعوني ألفت انتباهكم إلى لوحة.



صورة ١*

رسم جون كونستابل هذه اللوحة في العام ١٨١٦. لقد ترعرعتُ وهي في خاطري. اشترت والدتي نسخةً منها من «المعرض الوطني للفنون» في العاصمة واشنطن، وعلّقَتها فوق مدفأة منزلنا. تُصوّر اللوحةُ متنزّه «ويفنهوي بارك» الذي كانت ملكيّته تعود إلى رجل إنكليزي ثري على بعد مئة كيلومتر من لندن. أعجبني مرج العشب الأخضر المشذّب والمعتنى به، والسماءُ المتّسمة بمسحةٍ دراماتيكية، وتناغُم الضوء والظلال فوق العشب والبحيرة. إنّها صورة عن الجمال الريفي. وتُشكّل هذه اللوحة نسخةً مثالية عن نوعٍ من الحياة اليومية أخذ يختفي سريعًا في الوقت الذي رُسِمَت فيه. وفي العام نفسه، أدّى فرضُ زيادةٍ كبيرةٍ على أسعار الخبز إلى تظاهرات «الخبز أو الدماء» حرصًا على لقمة العيش في «إيست أنغليا»، على بُعد مئة كيلومتر من متنزّه «ويفنهوي».



صورة ٢

ومن ثمّ هذه اللوحة الثانية، وقد رسمَها في الريف الفرنسي بعد ذلك بنحو ستةٍ وخمسين عامًا الرسّام الفرنسي كاميل بيسارو، وهي أيضًا تُصوِّر سماءً وحقولاً وغابة، لكن من دون إضفاء مَسحةٍ مثالية، فالحقولُ غير مُشذَّبة ومعتنى بها على نحوٍ تام، بل تُمثّل فحسب مكانًا يعمل فيه الناس، في إطار الحياة اليومية في الريف.

وإنني لا أُلمّحُ إلى أنّ إضفاء المسحة المثالية أمرٌ سيّئ على الدوام. أعتقد أنّ الناس غالبًا ما يعجبهم ذلك. بل قد يكون ذلك تعبيرًا عن الأمل، لأنه فعليًا أقل صراحةً من الحقيقة في تعبيره عن شيءٍ بشع أو منفّر.

في ستينيات القرن الماضي، كنتُ محظوظًا للتمكّن من تعليم فنّ التصوير لأطفالٍ من ذوي البشرة السوداء في حي «روكسبيري» المنعزل بمدينة بوسطن في ولاية ماساتشوستيس. ولم يرغب هؤلاء المصوِّرون الصغار في أن يلتقطوا صورًا للأحياء التي يعيشون فيها، لأنّها كانت بشعة وكئيبة.



صورة ٣

لكنّ الطلاب سَرَّهم تصوير الناس. وكانت النتيجة صورةً أكثر إيجابية عن الحياة اليومية في مجتمعاتهم.



صورة ٤

وطرحت تلك الصور بعض **الأسئلة** الحسّاسة حول تصوير وفهم أو تغيير الحياة اليومية. وهي على وجه التحديد:

- هل نودّ معرفة الحقيقة عن الحياة اليومية؟ هل الحقيقة أفضل من الصورة التي أُضفيَ عليها الكمالُ المثالي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا؟

- من هو الذي نودّ معرفة حياته اليومية؟ الغنيّ، الشهير، القويّ أم كلّ واحد منّا، أم عامّة الناس؟

- ما الأدوات النظرية المتوافرة لتساعدنا على فهم الحياة اليومية؟ وكيف أمكن للفلسفة أن تساهم في ذلك الفهم؟

سأقدّم بعض الإجابات التقريبية عن تلك الأسئلة، وأحاول الوصول إلى بعض الاستنتاجات حول الفلسفة والحياة اليومية.

«يوميات» الطبقة العاملة

تخضع الحياةُ المعاصرةُ للرأسمالية التي تنتشر الآن، في عصر العولمة، في كلّ مكان. حتى إنّ الدول الاشتراكية المتبقّية تملك جميعها السّمات الأوليّة للرأسمالية: الرواتب المتفاوتة، الأسواق، الأموال، عدم المساواة، العنصرية والتمييز الجنسي، وطريقة عيشٍ متّسمة بالتّرف للنخبة، وجيوشًا مستعدّة لخوض الحروب. لذا من أجل فهم الحياة اليومية، ينبغي أن نستطلع كيف تصوغ الرأسمالية تلك الحياة.

وقولنا هذا يعني رفضًا للمقاربة التجزيئيّة للنظرية السياسية الليبرالية، التي ترى إلى المجتمعات بما هي نتيجة لخياراتٍ فردية مستمَدّة من طبيعة بشرية ثابتة. كما أنّ هذا القول يرفض على نحوٍ مساوٍ ما يُسمّى النزعة الفردانيّة المنهجيّة في علم الاجتماع التي تعتبر أنّ الأفراد، لا الفئات الاجتماعية، هم الفاعلون الاجتماعيون الأساسيون. الناس يصنعون تاريخَهم، لكنّهم يقومون بذلك بما هم طبقات، وفقط ضمن نطاقات اجتماعيّة قائمة. ومن أجل فهم هذا التاريخ، من المهمّ فهم كيف يحيا الناس حيواتهم بما هم طبقات.

لقد تجاهل معظمُ فلاسفة القرن العشرين الحياةَ اليومية، أو كانت لهم وجهة نظرٍ تشاؤمية عنها. نظر الفيلسوف الهنغاري لوكاش إلى الحياة اليومية على أنها تافهة. أمّا الفيلسوف الألماني هايدغر فرأى أنّها تقف في طريق تحقيق البشر لإمكاناتهم. وثمّة استثناءٌ لهذا التشاؤم يتَمثّل بالفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي هنري لوفيفر. لقد طوّر الأخير منذ أربعينيات القرن الماضي، وعلى مدى عقود أربعة، مفهومَ الحياة اليومية وكيفية نقدها، أي كيفية



إثبات أنّ الحياة بالإمكان أن تكون أفضل، بل ينبغي أن تكون كذلك.

ورأى لوفيفر الحياةَ اليومية كتنظيمٍ لحياة البشر إلى جانب التمثيلات التي تقنّعها، والناجمة عن نمط الإنتاج الرأسمالي. واعتبر الحياةَ اليومية أمرًا حيويًّا وخلّاقًا، يضمّ سواءً بسواء دوراتِ التكرار والحركة في اتّجاهات محدّدة. وتشمل الحياةُ اليومية العملَ وحياة العائلة والراحة والرّفاه، من بين أشياء أخرى. وتعتريها اضطرابات لكنّها ليست بالفوضوية كليًّا، وتؤثّر جوانبها المختلفة في بعضها البعض، وهي تنتظم أساسًا عبر النساء، على أنّ أولئك الذين يعيشون هذه الحياة عادةً لا يفهمون أوضاعهم، من وجهة نظر لوفيفر.

لقد تجاهل معظمُ فلاسفة القرن العشرين الحياةَ اليومية، أو كانت لهم وجهة نظرٍ تشاؤمية عنها

وجديرٌ بالذكر أنّ لوفيفر كان يفكّر أنّه على الرغم من كون العمّال وربّات المنازل منغمسين في الحياة اليومية، فإنّ المنشغلين في الاختصاصات التقنية، ورجالَ الدولة، وما يُسمّى «سيدات المجتمع» ليسوا كذلك. وتعني هذه الأمثلة أنّ باقي الطبقة الرأسمالية غير منغمسة في الحياةِ اليومية أيضًا. وهكذا، فإذا ما تقبّلنا رؤيةَ لوفيفر، نكون قد أجبنا عن السؤال حول من هو الذي نرغب في فهم حياته اليومية، إذ إنّ الطبقةَ العاملة بشكلٍ أساسي هي التي تحيا فعليًّا مثلَ تلك الحياة.

سأتناول رؤية لوفيفر كنقطة انطلاق، وأقترحُ بعضَ التغييرات التي أعتقد أنّها ستجعل مفهوم الحياة اليومية أكثر اقترابًا من وقائع الحياةِ في القرن الواحد والعشرين، والحياةِ في ما يتعدّى أوروبا. وسأعتمد لأجل ذلك على بعض الأفكار والمواقف المحدّدة لدى ماركس، كما فعلَ لوفيفر ذاته.

الحياة اليومية في الماركسية

رأى ماركس في الرأسمالية نظامًا عضويًّا مكوَّنًا من أجزاء متّصلة في ما بينها، ومتبادَلة التأثير، ومتناقضة في آن. إنّه نظامٌ ذو قوانين موضوعية للحركة، تشمل تلك التي تؤدّي إلى أزمات من شأنها أن تنتشر حتمًا في أرجاء الكرة الأرضية. ولا يملك هذا النظام سوى مقدرة محدودة على الحدّ من البؤس الجماعي الناتج من الركود أو الكساد، والحروبِ الإمبريالية والأوبئة، أو التعافي منها فيما التأثيراتُ السلبية لتلك الأزمات عميقة على الحياة اليومية. ومِن بين الأفكار التي استعرتُها من ماركس، قوةُ المال. كتبَ ماركس في شبابه أنّ امتلاك المال يَمنح قوةً كبيرة، مِن حيث كونه يَستبدل الصفات والقدرات التي يفتقدها مالكه، جاعلاً من البَشِعِ جذابًا والمحتال نزيهًا. وفي الجهة المقابلة، يبدو بديهيًّا أنّ الافتقار إلى المال يمنع الناس من تلبية احتياجاتهم، مهما تكن نقاطُ قوّتهم وفضائلهم. كما أنّ المال وجهٌ من أوجه الهيمنة المادية الممنهجة. كتبَ ماركس: «... تتنامى الثروة المتراكمة التي تجابِه العاملَ بسرعةٍ وهي تواجهه على هيئة رأس مال، أو ثروة تسيطر عليه. فعالَم الثروة يتوسّع ويجابهه كعالَمٍ غريبٍ يهيمن عليه، وخلال ذلك يزداد فقرُه الشخصي وحاجتُه واعتمادُه على الغير بنسب متزايدة». وعَنِيَ بذلك أنّ المال لا يَملك فحسب القوة على أن يجعلَ البشع جذابًا، بل إنّه على هيئة رأسِ مالٍ يُخضِع العديدَ من الناس إلى نوعٍ من العبودية.

وثمّة فكرة ثانية تستوجب أن أستعيرها، وهي أنّ الطبقة الاجتماعية تسود في كلّ نواحي الحياة اليومية. جادل ماركس بأنّ الطبيعةَ البشرية ليست كليًّا مشفّرة في الموروث البيولوجي للإنسان، بل تكمن في العلاقات الاجتماعية بين البشر. وتختلف تلك العلاقات بطُرقٍ عديدة على مرّ الوقت وعبر الطبقات الاجتماعية. فقد اكتشف علماء الاجتماع أنّ أنماط الكلام، وخيارات الصداقة، والمشاركة الدينية، والنشاطات الاستجمامية الترفيهية، والمواقف السياسية وأوجهًا عديدة أخرى من حياة الطبقة العاملة تختلف إلى حدّ كبير عن سمات الرأسماليين ونشاطاتهم. بل إنّها تختلف أيضًا على نحوٍ ما عن حياة المزارعين، وأصحاب الحوانيت أو الأكاديميين، حتى حين لا تكون مداخيلُ هؤلاء مختلفة كثيرًا عن مداخيل العمّال. إنّ الطبقة الاجتماعية أكثر أهمية من المال كعامل محدِّد للحياة اليومية.

أمّا الفكرة الثالثة فهي أنّ الرأسمالية نظام استغلالي في جوهره. جادل ماركس بأنّ عمل العمّال في مؤسسة رأسمالية ما ينتِج قيمةً جديدةً تزيد عن الأجر الذي يُدفع لهم. وبالتالي فإنّ العمل غير المدفوع، أو العمل «الفائض» يتم الاستيلاء عليه مِن قِبَل الرأسماليين، وهو يشكّل مصدرًا للربحِ وللفائدة والريع الذي يُمرَّر إلى المصرفيين ومالكي الأراضي. وهذا يعني أنّ تكديس الرأسماليين للثروة لا ينجح إلا بقدر ما أمكن لهؤلاء أن يخفّضوا أُجور العمّال. وتُمثّل محاولة القيام بذلك السببَ الرئيسي للعولمة الرأسمالية، التي يسعى من خلالها رأسُ المال إلى البحث عن عمالة ذات أجور منخفضة، أي «السباق إلى القاع».

ويجادل ماركس بأنّ التناقض الداخلي الجوهري في الرأسمالية هو أنّها تحتاج إلى توسُّعٍ غير مقيَّد لثروة

الرأسماليين وقوى إنتاجهم، لكن ينبغي أن تُقيِّد عمل مجموع المنتِجين إلى مستوى الضروريات المجردة. والفحوى من هذا التحليل أنّ الرأسمالية لا يسعها أن تسمح بحياة يومية مستقبلية يستطيع فيها كلّ امرئ أن يحيا حياةً كريمةً مُرضية يختفي فيها عدم المساواة.

الطبقة الاجتماعية أكثر أهمية من المال كعامل محدِّد للحياة اليومية

ولا يكتفي الرأسماليون طبعًا بتقييد استهلاك عامة الناس، بل يسيطرون على مضمون ذاك الاستهلاك، وهو واقع له تأثير كبير على الحياة اليومية. وكما يصف لوفيفر المسألة: «إنّ سادةَ الإنتاج هم أيضًا سادةُ الاستهلاك». فمن خلال سيطرتهم على وسائل الإعلام، يستحدثون الطلبَ لكلّ ما يودّون إنتاجه، ويستخدمونه لانتزاع مزيدٍ من مداخيل أولئك الذين يمكنهم أن يشتروا أكثر من مجرّد ضرورياتهم الأساسية. وهم يقومون بذلك، على سبيل المثال، عبر إنفاق مبالغ هائلة لاستحداث طلب قوي بين شبّان المناطق الحضَريّة للأحذية الرياضية الذي يُباع الزوجُ منها بمئات الدولارات.

الاغتراب والعنصرية

وهناك مفهوم ماركسي عامّ يشمل العديد من سِمات الرأسمالية التي تؤثّر في الحياة اليومية، هو مفهوم «الاغتراب». وقد استعار ماركس هذا المفهوم من الفيلسوف المثالي هيغل. يمكن باختصار القول إنّ الاغتراب يعني انفصالَ ما لا ينبغي انفصالُه. فقد نظر هيغل إلى الاغتراب في المجتمعِ الرأسمالي في أيامه كمشكلة عمليّة وفلسفية. وأدرَك أنّ العديد من الناس لا يرون الأُسس والمرتكزات الاقتصادية والسياسية للرأسمالية بكونها صالحة في جوهرها، وهم لم يشعروا معها بـ«الأُلفة». وبدلاً من ذلك شعروا بالاغتراب، وهو أنّهم اختبروا انقساماتٍ اجتماعية مؤلمة مثل الحروب والفقر والعداء للحكومة وتفكّك الأسَر.

ورأى هيغل في هذا الاغتراب ظاهرةً يمكن تلطيفها وتحسينها بالفلسفة، وذلك بإظهار أنّ لتلك الانقسامات أساسًا منطقيًا عقلانيًا أو أنّه يمكن التغلّب عليها بخطوات تتخذها الدولة. والتقط ماركس مفهومَ الاغتراب وأظهرَ أنّ اغتراب العمال هو بالفعل مُبَيّتٌ داخل الرأسمالية، ففي ظل الرأسمالية، يُفصَل العمّال عن المنتجات التي يصنعونها وكذلك عن الثروات التي تنجمُ عنها. ويتم فصل العديد من العمّال عن الثروة، ليعيشوا في الفقر، وهم منتِجوها الفعليون. وإنّما عملهم هو مَن يجعل الرأسماليين أكثر ثراءً وقوة، ويضاعِف سيطرة رأس المال على العمل. كتبَ ماركس يقول: «إنّ القوة الخلّاقة لعمل العامل تتحوّل إلى قوة لرأس المال، وتواجهه كقوة غريبة عنه».

وعادةً ما تُقصي هذه القوة الاغترابية العمّالَ عن تخطيط عملهم وتوجيهه. ويبقى العمّال جرّاء ذلك بمنأى عن الإبداعِ الخلّاق والتعبير عن الذات اللذين يحتاج إليهما البشر، فيضطرّون إلى إيجاد فُسحاتٍ للتعبير عن إبداعهم في مكان آخر، إذا ما تسنّى لهم ذلك. وهكذا، العمل في ظل الرأسمالية هو دائمًا نوعٌ من عمالة الرقيق، فالعمّالُ يعملون فحسب لدفعِ فواتيرهم المستحقّة، لا للتعبير عن طاقاتهم وقيمهم أو مواهبهم.

إنّ قوة المال ظاهرةُ تغريب. كتبَ ماركس: «المال هو قدرة اغترابية للبشرية. إنّها نتاج عمل الناس الذين يتم فصلهم عن نتائج عملهم».

العنصرية أيضًا نوعٌ من الاغتراب، انفصالُ مجموعاتٍ بشرية وجب ألّا تنفصل. ويسود الاغتراب الرأسمالية، لكن من أجل فهم الحياة اليومية وآفاقها المستقبلية لا بدّ من أن نتخطّى التقييم المجرّد ونتقصّى الاغترابَ في الحياة اليومية على نحو أكثر دقّة وموضوعية. فلنحاول أن نعتمد هذا التقصّي مع العنصرية.

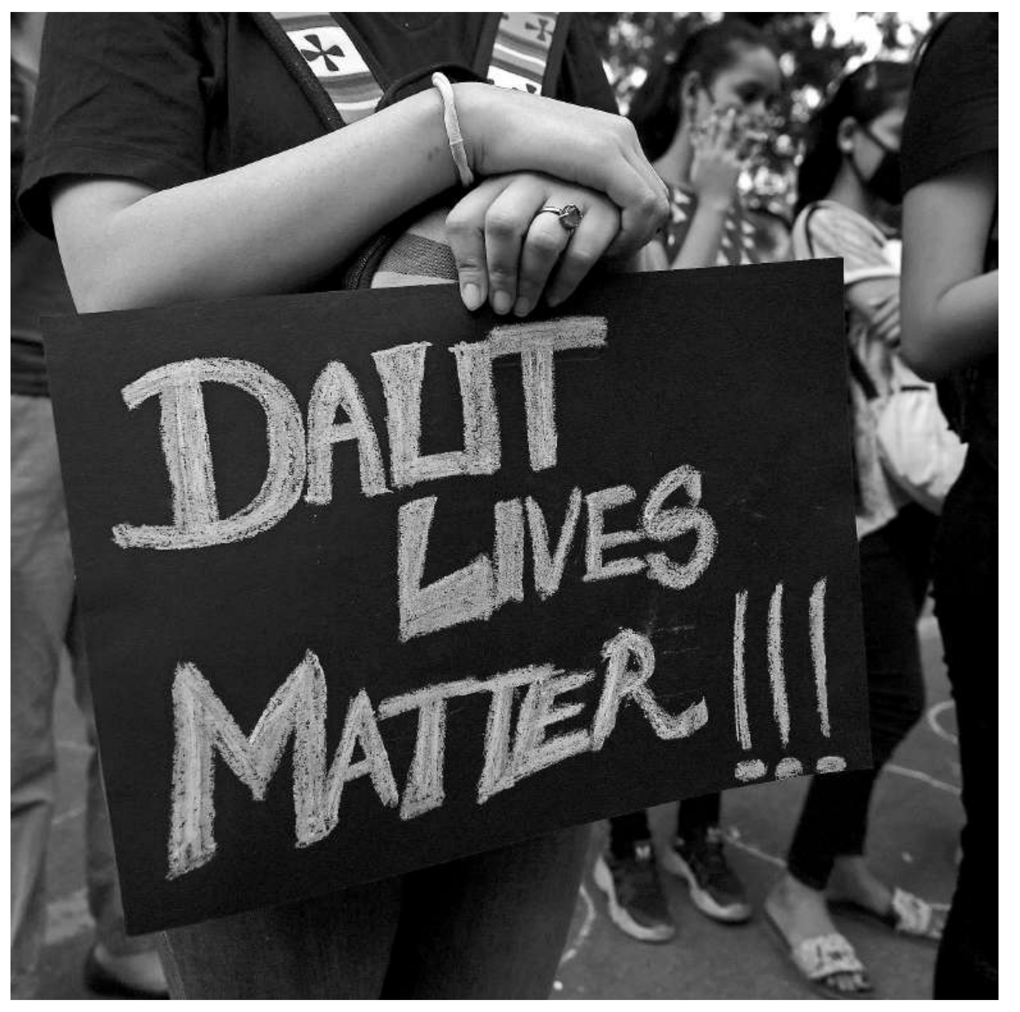
باستخدامنا لمصطلح «العنصرية» على نحو واسع، لكي يشمل جميع أنواع النزاعات الإثنية والرّهاب من الأجانب والتعصّب الديني على غرار الرّهاب من الإسلام «إسلاموفوبيا»، يتّضح لنا أنّ للعنصرية في أشكالها المختلفة تأثيرًا عميقًا وبليغًا على الحياة اليومية في معظم البلدان. فالعداء تجاه المسلمين والتميز ضدّهم يتواصلان خصوصًا في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وأوروبا وميانمار والهند. ويحدث الاضطهاد العامّ للمسلمين في الهند إلى جانب أفعالٍ مماثلة ضدّ طبقة «الداليت» المنبوذة وغيرها من المجتمعات الأدنى في النظام الطّبقي الهندوسي.

وقد لاقت الاحتجاجات الكبيرة في الولايات المتحدة ضد قتْل الشرطة العنصرية للمُواطن جورج فلويد، وغيره من الأميركيين من أصول أفريقية، أصداءً قوية في العديد من البلدان الأخرى، حيث اختبرَت عامّةُ الناس عنفَ الشرطة ورفعت شعارات تلك الحركة «لا أستطيع التنفّس» و«حياة السّود مهمّة» في إشارةٍ إلى حياتهم أيضًا.



صورة ٥





صورة ٦


ZIED · AM
NABIL
ZINEB GAYE MICKAEL
MOHAMED · STEVE
CÉDRIC · MAHAMADOU ·
BLACK LIVES MATTER
LE SILENCE TUE
POUR DÉTRUIRE LES RACINES DU RACISME IL FAUT RENVERSER TOUT LE SYSTÈME CAPITALISTE
ANGELA DAVIS
PAS DE JUSTICE PAS DE PAIX
cops are BASTAR
Justice pour

صورة ٧


ALL LIVES WON'T
MATTER UNTIL BLACK
DO! THE FUCK!


NO
To Racism
I CAN'T BREATHE
SYRIA
Idlib

صورة ٨



تناول ماركس «العنصرية»- بمفهومها الشامل - بكونها عنصرًا أساسيًّا للرأسمالية في زمنه. فهو في سبعينيات القرن التاسع عشر اعتبر ترويجَ النزاعات الإثنية استراتيجيةً حاسمةً للحفاظ على حُكم الطبقة الرأسمالية البريطانية. كتبَ يقول: «كلّ مركز صناعي وتجاري في إنكلترا يَملك الآن طبقةً عاملةً تنقسم إلى معسكرين متعاديَين، الطبقة الكادحة الإنكليزية والطبقة المماثلة الأيرلندية... ويتم الإبقاء على هذه العدائية المصطنعة وتأجيجها من قِبَل الصحافة والمنابر والصحف الساخرة، أي باختصار، عبر جميع الوسائل الموجودة في تصرّف الطبقات الحاكمة. وهذه العدائية هي سرّ عجز الطبقة العاملة الإنكليزية، على الرغم من انتظامها. وهي أيضًا السرّ الذي تحتفظ من خلاله الطبقة الرأسمالية بقوّتها. وتلك الطبقة تدرك تمامًا ذلك».

وبوسعِ الطبقة الرأسمالية في كلّ بلدٍ ضمانَ أن تُحقّق أيديولوجياتُ «فرِّقْ تَسُدْ» مَكانةً متفوّقةً بسبب هيمنتها على الاقتصاد وعلى الدولة. وكتبَ ماركس: «إنّ الطبقة التي هي القوة المادية الحاكمة في المجتمع هي في الوقت نفسه القوةُ الفكريّة الحاكمة».

وليست الهيمنةُ الأيديولوجيةُ خيارًا للسلطة الرأسمالية. بل إنّ مِن طبيعة الرأسمالية أن يُشكِّل الرأسماليون نسبةً مئوية صغيرة من عدد السكّان. ويدرك الرأسماليون تمامًا أنّ نظامهم لم يكن ليستمرّ لو اتّحدت الطبقةُ العاملة التي يستغلّونها في مواجهته. ويتعيّن على كلّ مجموعة متنافسة من الرأسماليين التثبّت من أنّ العمّال لا يعتزمون الاتحاد ضدّها، وتسعى أيضًا إلى الحصول على دعمٍ من بعض شرائحِ العامّة بجَعلها ترى المجتمعَ الرأسمالي مقسّمًا بطريقة جذرية تتخلَّل حدودَ مختلف الطبقات. وفي ما يتعدّى الانقسام، تميل التراتبية العرقية أو الإثنية الاجتماعية إلى إحداث انقسامٍ في المجتمع إلى فئاتٍ اجتماعية تبدو أكثر ضرورةً أو مشروعية، وترسيخِ تفاوتٍ عرقي في فهم الناس للطبقة الاجتماعية وحياتِهم اليومية داخل التراتبية الطبقيّة.

لكن سيكون من الخطأ رؤية التأثيرات الفاعِلة للعنصرية فقط في الانقسامات التي تستحدثها. وهذا يعني تجاهلَ الاضطهاد المادي الممنهج لمجموعات الأقلية التي تنطوي عليها العنصرية. وعادةً ما يشمل هذا الاضطهاد، المفروض بعنف الدولة، أُجورًا منخفضة وبطالة وظروفَ حياةٍ بائسة وخدماتٍ صحية وتربوية متدنية، إلخ. وتفيد هذه الظروف الرأسماليين بشكل مباشر عبر خفض تكاليف العمّال التي يتعيّن عليهم دفعها. ويتبدّى فرضُ عدم المساواة من قِبَل الحكومة بشكلٍ خاص في أنماط حالات القتل التي تنفّذها الشرطة في الولايات المتحدة، وكذلك في العنف الذي تتغاضى عنه الدولة بحقّ المسلمين وضدّ طبقة «الداليت» المنبوذة في الهند.

حتى إنّ التجربة الشخصية الفعلية للعنصرية تتأثّر بقوة بالظروف المادية المفروضة على مجموعات إثنيّة محدّدة. ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال، يُعتبر البالغون السّود أكثر تهيّؤًا من البالغين البيض لتسجيل حالات قلق أو معاناة سيكولوجية شديدة بنسبة ٢٠ في المئة. والبالغون والأطفال السّود أكثر ميلاً لاختبار مشاعر الحزن وفقدان الأمل وعدم الجدوى، من أقرانهم البيض. أمّا البالغون السّود الذين يعيشون تحت خط الفقر الرسمي الذي حدّدته الحكومة، فهم أكثر ميلاً بضعفين أو ثلاثة أضعاف لتسجيل اكتئاب أو معاناة سيكولوجية شديدة من أولئك الذين يعيشون فوق خط الفقر.

لذا من الخطأ محاولة فهم «العنصرية» بأنّها ناشئة فحسب عن التفاعلات العرقية في ما بين الأفراد من دون النظر إلى الاضطهاد المادي داخل الرأسمالية. وهذا الخطأ هو سِمَة مشتركة لنظريات «العنصرية» التي تُستمدّ من المدرسة المثالية الأوروبية التقليدية، والتي تدافع عن الفكرة القائلة بأنّ المرء يمكنه الحصول على منزلة كائن حُرّ واعٍ لذاته - أي من المواطنين الرعايا - فقط إذا ما اعترف بمنزلته هذه بعضُ الرعايا الآخرين.

وتتمثَّل العنصرية المعادية للسود في هذا الإطار بمثابة فشلٍ دائمٍ للبيض في الاعتراف بالسّود كمواطنين. وتُخفي هذه المقاربةُ أسبابَ العنصرية داخل الرأسمالية، وهي إطارٌ أيديولوجي نشأ كجزءٍ من الاتجار بالرقيق الأفارقة ولا يزال يَخدم كحصنٍ منيع للرأسمالية.

ويعني إنهاء العنصرية وتأثيراتها إزالةَ أساسها المادي، وهو نظام الرأسمالية العالمي الذي يفيد من الانقسامات التي تستحدثها العنصريةُ والاضطهادُ المادي الذي تمثّله. ومن شأن الحركة الهادفة إلى إزالة الرأسمالية وإيجاد حياة يومية تحفل بالحرية والإبداع لعامّة الناس، من دون اضطهادٍ وظلمٍ وبؤس، أن تتبدّى في حال نجاحها حتمًا، تحسّنًا هائلاً في الحياة اليومية. ويعني ذلك على وجه الخصوص أنّ ملايين البشر لن يعيشوا بعد الآن تحت تهديدات القتل على يد الشرطة.

بعيدًا عن المثاليّة

وعلى الرغم من أنني أعتقد أنّ لوفيفر قد أسهم إلى حدّ كبير في فهم الحياة اليومية، أرى من المهم جدًّا تخطّي بعض العيوب والنواقص المهمّة في عمله لجعله منطبقًا على واقع القرن الواحد والعشرين.



صورة ٩

يتركّز معظمُ أعمال لوفيفر على الحياة اليومية في أوروبا، لكنّ ذلك المنظور في عصر الرأسمالية المعولَمة ضيّقٌ على نحو كبير. ثمّة حاجة إلى منظور دولي بنطاق أوسع، في حين أنّ تأثيرات الاضطهاد العنصري في الحياة اليومية تحتاج إلى دراسة جدّية وإسهاب أكبر.

ولا ريب أنّ وجهة نظر لوفيفر حول الأدوار الجندرية في الحياة اليومية حتمًا قديمةُ العهد، هذا إذا كانت صحيحة. فليس صحيحًا الآن أنّ عمّال المصانع جميعهم من الذكور تقريبًا وأنّ زوجاتهم يفضّلن أن يكنّ ربّات منازل لا عاملات في المصانع. ففي أنحاء العالم تبلغ نسبة مشاركة القوة العاملة من النساء قرابة خمسين في المئة، وهي أكثر من خمسين في المئة في بلدان «منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية». ومعظم هذه الوظائف هي في مصانع، خصوصًا مصانع الألبسة الجاهزة. وغالبًا ما تشكّل النساء غالبية عمّال المصانع في مناطق التصدير (لشركات التصنيع المعفاة من التعرفة والرسوم الجمركية) في الدول منخفضة الأجور. وعلى الرغم من أنّ أعداد النساء العاملات خارج المنازل هذه الأيام أكبر ممّا كانت عليه في الماضي، لا تزال النساء مصدرَ التنظيم الرئيسي للحياة اليومية، وهنّ مقارنةً بالرجال يقضينَ عددًا أكبر من الساعات في عمل غير مدفوع داخل المنزل.

أخيرًا دعوني أنهي كلمتي بإجابات مختصرة عن بعض الأسئلة التي طُرحت في البداية. أفترض أننا نودّ معرفة الحقيقة حول الحياة اليومية. وما إذا كانت الحقيقة أفضل من إسباغٍ للكمالِ المثالي، إنّما يَعتمد على ما إذا كان هناك طريقٌ تفضي قُدمًا إلى حياة أفضل في المستقبل. وثمّة قناعة لديّ بأنّ مستقبلاً مماثلاً أمرٌ ممكن. وإذا لم يكن كذلك، فعلينا أن نقتنع بالطمأنينة التي تمنحنا إيّاها وجهةُ النظر المثالية للواقع.

أعتقد أنّ الماركسية تكمن في صميم الأدوات النظرية لفهم الحياة اليومية وتحسينها. لكن على الماركسية لكي تتابع هذا الدور أن تواصل التقدّم وأن تتخلّى عن الأخطاء القديمة وتطوّر منظورات جديدة.

وأظنّ أنّ الخطأ الكبير للماركسية في الوقت الراهن يتمثّل في الفكرة القائلة بأنّ الاشتراكية ستُفضي إلى الشيوعية، أي ذلك المجتمع الذي لا طبقات فيه. وقد عبّر لوفيفر مرارًا عن تحفّظاته إزاء الاشتراكية. وأعتقد أنّه من الممكن تصوّر لماذا لا تفضي الاشتراكية إلى الشيوعية، الأمر الذي يبدو أنه حكمٌ للتاريخ.

وتتيح السّماتُ الرأسماليةُ للاشتراكية لطبقةٍ حاكمةٍ جديدة متمتّعة بامتيازات بأن تنمو داخلها، طبقة لا تودّ التخلّي عن امتيازاتها، بل تحافظ عليها. وتقوم بذلك أحيانًا عبر النأي كليًّا عن الاشتراكية، كما هو الحال في روسيا وأوروبا



الشرقية. وأحيانًا تكون ثمّة اشتراكية مع أصحاب المليارات، كما هو الحال في الصين. ولا تكون النتيجة أبدًا شيوعية أو أيّ شيءٍ قريبٍ منها. وكما قال ماركس إنّ على النظريات أن تثبِت حقيقتَها وقوّتها في التطبيق، وعند هذا الاختبار سقطت النظرية التي تقول إنّ الاشتراكية تفضي إلى الشيوعية.

لكني لا أعتقد بأنّ ذلك يعني عدم قدرة الشيوعية على الاستمرار كذلك. لقد نشأت المجتمعات الطبقيّة قبل نحو اثني عشر ألف عام. وقد عاش البشرُ منذ وجودهم قبل مئتي ألف عام، أو نحو ذلك، على وجه هذا الكوكب من دون طبقات اجتماعية، وضمن مجتمعات أشبه بالشيوعية منها إلى الرأسمالية. وأعتقد أنّ الشيوعية ستثبت أنّها الوسيلة المثلى للبشر كي يعيشوا ويوفّروا أفضل حياة يومية. لكن من أجل المضي قُدمًا في هذا الاتجاه، ينبغي هزيمة الرأسمالية بتحرّك جماعي لأشخاص غير راضين عن طريقة عيشهم. ولاستحداث مثل هذه الحركة، من المهمّ أن نملك فهمًا حقيقيًّا عن الحياة اليومية كما هي عليه الآن، وجهةُ نظرٍ فعلية لا إضفاء للمِثالية عليها، إنّما تُظهر التحمّل الفعليّ للبشر وطاقتهم على العيش في الحياة اليومية. وهو ما صوّره الرسّام كاميل بيسارو في العديد من لوحاته حول الحياة اليومية في زمنه. وهذه واحدةٌ من تلك اللوحات.



صورة ١٠

مقدّمة لـ«أسس نقد الاقتصاد السياسي» ١/٢ (١٨٥٧)

كارل ماركس

١٨١٨-١٨٨٣

ترجمة فواز طرابلسي

بعد هزيمة ثورات ١٨٤٨ الأوروبية التي سمّيت «ربيع الشعوب»، وخصوصًا الثورة العمالية في فرنسا في تموز/ يوليو ١٨٥٠، أدرك ماركس وإنغلز أن لا إمكانية لثورة في الأفق القريب فقرّرا إعطاء الأولوية للبحث وبلورة النظرية الثورية. قررت «العصبة الشيوعية» التي باسمها صدر «البيانُ الشيوعي» أن تحلّ نفسها. انسحب ماركس وإنغلز من النضال الثوري المباشر، فسافر إنغلز إلى مانشستر للعمل في مصنع والده وإعالة صديقه وأخذ ماركس طريقه اليومي إلى «المتحف البريطاني» لبداية أبحاثه الاقتصادية.

«أسُس نقد الاقتصاد السياسي» Grundrisse هي الثمرة الأولى لشغل ماركس على الاقتصاد السياسي. تقع المسوّدة، التي لم تكن معدّة للنشر، في سبعة دفاتر دوّنها ماركس لتوضيح أفكاره في شتاء ١٨٥٧ و١٨٥٨. نشر كارل كاوتسكي المخطوطة في العام ١٩٠٣. وصدرت طبعة محدودة التوزيع في موسكو في العامين ١٩٣٩ و١٩٤١ لم يصل منها إلا بضع نسخ إلى خارج الاتحاد السوفييتي. ثم أعيد نشرها كاملةً في برلين عام ١٩٥٣.

١ – الإنتاج، الاستهلاك، التوزيع، التبادل (التداول)

أ- الإنتاج

الافراد المستقلّون. أفكار القرن الثامن عشر.

الموضوع الذي لا بد من الانطلاق منه هو **الإنتاج المادي**.

بالطبع، يوجد انطلاقًا، أفراد ينتجون في المجتمع، ويوجد بالتالي إنتاج محدّد اجتماعيًا. إنّ القنّاص المعزول أو الصياد المعزول، الذي ينطلق منهما سميث وريكاردو، ينتميان إلى أوهام القرن الثّامن عشر الباهتة، وما هما إلا ضرب من ضروب الروبنسونيات[1]. وهذه لا تعبّر بأي حال من الأحوال عن ردّة فعل ضد الرقي البالغ ولا عن عودة إلى حالة طبيعيّة أُسيء تفسيرها حتى الآن، كما يتخيّل مؤرّخو الحضارة. حتى «العقد الاجتماعي» لروسو الذي يقيم علاقات وواجبات بين أفراد مستقلّين استقلالاً طبيعيًا، لا يرتكز على مثل هذا المذهب الطبيعي. فهو لا يعدو كونه المظهر الجمالي للروبنسونيات الصغيرة والكبيرة. والواقع أننا أمام إرهاصات «المجتمع البرجوازي» الذي نشأ في القرن السادس عشر وأخذ يتقدّم بخطواتٍ سريعة نحو النضوج خلال القرن الثامن عشر. في مثل هذا المجتمع الذي تسوده المنافسة الحرّة، يبدو الفرد متحرّرًا من الروابط الطبيعيّة التي كانت تجعل منه جزءًا من تجمّع بشري معيّن ومحدّد المعالم خلال الحقبات التاريخيّة السالفة. إنّ فرد القرن الثّامن عشر هو نتاج انحلال قوى الإقطاع الاجتماعية من جهة، وانبثاق قوى إنتاج جديدة منذ القرن السادس عشر، من جهة أخرى. ويبدو هذا الفرد في نظر أنبياء القرن الثامن عشر، الذين ما زالوا يستلهمون أفكار سميث وريكاردو، على أنه كائن مثالي من كائنات الماضي. ليس الفرد عندهم نتاج التاريخ، إنما هو منطلقه. ليس صنيعة التاريخ وإنما هو معطى طبيعي مطابق للفكرة المكوّنة في ذهنهم عن الطبيعة البشرية. مثل هذا الوهم خاصّةٌ من الخواصّ التي طبعت كل حقبة من حقبات التاريخ الماضية إلى يومنا هذا. وحده ستيوارت الذي عاكس الروح السائدة في القرن الثامن عشر، في أكثر من وجه، والذي يقف على أرضٍ تاريخيّةٍ صلبة بحكم منشئه الأرستقراطي تمكّن من تفادي هذه الولدنة.



بقدر ما نتوغّل في الماضي بقدر ما يظهر لنا أنّ الفرد - وبالتالي الفرد المنتج خصوصًا - ينتسب إلى وحدة أوسع منه ويعتمد عليها. في البدء كانت هذه الوحدة هي الأسرة طبعًا، ثمّ توسعت الأسرة لتصير العشيرة. ومن بعد هذه، بات الفرد ينتسب إلى جماعات ذات تركيبات مختلفة، تولّدت من الاصطدام والالتحام بين العشائر. مع إطلالة القرن الثامن عشر فقط، أي مع نشوء «المجتمع البرجوازي»، بدت مختلف أشكال الترابط الاجتماعي على أنها تواجه الفرد كمجرّد وسائط لبلوغ أهدافه المعيّنة، أي بدت كضرورة خارجيّة. ولكنّ الحقبة التي أنتجت هذه النظرة للفرد المعزول هي بالتحديد الحقبة التي بلغت فيها العلاقات الاجتماعيّة (وقد باتت علاقات اجتماعيّة عامة) أعلى درجة من درجات تطوّرها. الإنسان حيوان سياسي بكل ما لهذه العبارة من معنى، أي أنه ليس مجرد حيوان اجتماعي، وإنما هو أيضًا حيوان لا يتحوّل إلى فرد إلا داخل المجتمع.

القول بأنّ اللغة قادرة على التّطوّر بدون أفراد يعيشون معًا ويتحادثون هو بسخافة القول بإنتاج يقوم به الفرد المعزول خارج المجتمع (وقد يحدث ذلك استثنائيًّا لفرد متمدّن ترمي به الأقدار في بلد متوحّش تتوافر فيه أصلاً قوى الاجتماع). ولا جدوى من المزيد من الإطالة حول هذه النقطة...

ب- تأبيد علاقات الإنتاج التاريخيّة - الإنتاج والتوزيع بشكل عام- الملكيّة

عندما نتكلّم عن الإنتاح إذًا، فإننا نعني دائمًا الإنتاج في حقبة معيّنة من التطوّر الاجتماعيّ وإنتاج أفراد يعيشون في مجتمع. لذا يبدو أنه لكي يحقّ التكلّم عن الإنتاج بشكل عامّ يجب أن نتتبّع مختلف مراحل تطوّره التاريخيّ، أو الإعلان مسبقًا عن عزمنا على التكلّم عن هذه الحقبة التاريخية أو تلك - عن الإنتاج البرجوازي الحديث مثلاً، الذي هو موضوعنا هنا بالتأكيد.

لكن ثمّة سمات وتحديدات مشتركة بين جميع حقبات الإنتاج. «الإنتاج بشكل عام» مقولة تجريديّة، ولكنّه تجريد عقلاني بالقدر الذي يسمح لنا بالتقاط وتحديد هذه السمات المشتركة، وتفادي التكرار. إلا أنّ هذه السمات العامة والتحديدات المشتركة، التي نتبيّنها بواسطة المقارنة، تعبّر عن نفسها في الواقع بطريقةٍ بالغة التفاوت وتسلك سبلاً متباينة. سوف تلقى بعض هذه السمات في كلّ الحقبات، أما البعض الآخر فينحصر في بعضها فقط. وقد تكون إحدى السمات مشتركة بين أكثر الحقبات حداثةً وأكثرها تخلّفًا. فبدونها لا يكون الإنتاج. وإذا كان صحيحًا أنّ اللّغات الأكثر تقدّمًا تشترك مع أكثرها تأخّرًا بعددٍ من القوانين والتحديدات - وهذه هي مقوّمات نموّها وتطوّرها - فذلك بالتّحديد ما يميّز بينها من حيث السمات العامّة والمشتركة. لذا، لا بدّ من استخلاص السمات المشتركة للإنتاج بشكلٍ عامّ، على الأقلّ حتى لا تنسينا الوحدةُ—النّاجمة عن ثبات هويّة الذات (البشريّة) أو ثبات الموضوع (الطبيعة)—وجودَ التمايز الأساسي بينهما.

إنّ كلّ حكمة الاقتصاديين الحديثين، الذين يؤكّدون أنّ العلاقات الاجتماعيّة الراهنة هي علاقات متناغمة وخالدة، إن هي إلا ضربٌ من ضروب هذا النسيان. فمثلاً، لا يوجد إنتاج بدون أداة إنتاج حتى ولو كانت تلك الأداة هي يدُ الإنسان. ولا يوجد إنتاج أيضًا بدون عملٍ متراكمٍ في الماضي، حتى ولو كان هذا التراكم مهارة مكتسَبة ومخزونة في يد الإنسان البدائيّ من جرّاء تكرار الحركات. ورأس المال هو، في ما هو، أداة إنتاج. ورأس المال هو أيضًا عمل متموضع بُذِل في الماضي. من هنا يصحّ القول إن رأس المال علاقة طبيعيّة شاملة وخالدة، ولكن شريطة ألا نهمل ما هو خاصّ به: أي العنصر الذي يحوّل «أداة الإنتاج» و«العمل المتراكم» إلى رأس مال...

ومهما يكن من أمر، فإذا كان لا يوجد إنتاج بشكلٍ عامّ، فلا يوجد أيضًا إنتاج عامّ. فالإنتاج إمّا أن يكون فرعًا إنتاجيًّا **مخصوصًا** (كالزّراعة مثلاً، أو تربية المواشي أو المانيفاتورة، إلخ) وإما أن يكون **كلّاً متكاملاً**. غير أنّ الاقتصاد السياسي ليس صنوًا للتكنولوجيا.

ولا بدّ لنا من أن نتطرّق (في مكانٍ آخر) للعلاقة بين السمات العامّة للإنتاج في مرتبةٍ معيّنةٍ من مرتبات التطوّر الاجتماعي، وبين أشكال الإنتاج المخصوصة.

أخيرًا، ليس الإنتاج فرعًا إنتاجيًّا معيّنًا وحسب، إنما هو أيضًا كائنٌ اجتماعيٌّ محدّد على الدوام، أي أنه فاعلٌ اجتماعي يفعل فعله ضمن مجموعة واسعة ومتنوّعة إلى حدّ ما من فروع الإنتاج. ثم إننا لم نتوصّل هنا بعد إلى العلاقة بين التحليل العلميّ وبين حركة الواقع. الإنتاج بشكل عام. فروع الإنتاج المخصوصة. الإنتاج في شموله.

جرت العادة أن تبدأ كل دراسة من دراسات الاقتصاد السياسي بمقدّمة عامة عن الإنتاج تعالج الشّروط العامّة لكل إنتاج (راجع مثلاً جون ستيوارت مِلْ في كتابه «**مبادئ الاقتصاد السياسي**»). وتشمل هذه المقدمة العامّة، أو يفترض فيها أن تشمل، ما يلي:

أولاً: الشروط التي بدونها لا يكون إنتاج. وهي مجرّد تعداد للعوامل الأساسية لكل إنتاج. لكنّنا سوف نرى لاحقًا أن الاقتصاد السياسي يكتفي في الواقع ببعض التعريفات البسيطة التي سرعان ما تتقلّص إلى طوطولوجيا سطحيّة[٢].

ثانيًا: الشروط التي تساعد على تطوّر الإنتاج بشكلٍ أو بآخر- كما هي موجودة في تحليل آدم سميث مثلاً للمجتمعات

المتقدّمة والمجتمعات الراكدة. ولكي يكتسب ما يعتبره سميث مجرّد جردة شروط، قيمةً علميّة، ينبغي البحث والاستقصاء في درجات الإنتاجيّة المتباينة التي بلغها كلّ شعبٍ من الشعوب خلال تطوّره.

لا إنتـــــــــاج بدون أداة إنتاج. ولا إنتـــــــاج بدون عمل متراكم في الماضي. ورأس المال هو، في ما هو، أداة إنتـــــــاج

إنّ مثل هذه الدراسة تتعدّى إطار موضوعنا هنا. لكنّ القسم منها الذي يدخل ضمن هذا الإطار يجب عرضه في الفصل الذي يحلّل المنافسة والتراكم وما شابه. أما الخلاصة العامّة فتؤدّي بنا إلى التعميم الآتي: إنّ شعبًا صناعيًا يبلغ ذروة إنتاجه لحظة بلوغه ذروة تاريخه. والواقع أنّ شعبًا يبلغ ذروته الصناعية عندما يكون غرضُ الإنتاج ليس الربح وإنما السعي وراء الربح. وهذا ما يفسّر تفوّق اليانكيّين على الإنكليز[٣] أي إننا قد نخلص إلى خلاصة ثانية: إنّ بعض الأجناس البشريّة أو الكفاءات أو المناخات أو الظروف الطبيعية كالقرب من البحر وخصوبة الأرض، إلخ. أكثر تشجيعًا على الإنتاج من غيرها. فنعود بذلك إلى الطوطولوجيا الآتية: إنّ تراكم الثروات يتمّ بسهولة أكبر حيث يتوافر أكبر عددٍ من العناصر الذاتية والموضوعية المشجّعة على هذا التراكم.

لكنّ الاقتصاديين لا يحصرون اهتمامهم بهذه النقطة في القسم العام من كتاباتهم. فهم يزعمون (ستيوارت مِل مثلاً) أنّ الإنتاج- تمييزًا له عن التوزيع- يخضع لقوانين طبيعيّة خالدة، مستقلّة عن التاريخ. وهم يستغلّون هذه الفرصة للتّلميح بأنّ العلاقات **البرجوازيّة** إنّما هي قوانين طبيعيّة لا تحول ولا تزول من قوانين تشغيل المجتمع إذا نظرنا إليه على نحو تجريدي. وذلك، على كل حال، هو الهدف الواعي للمناورة كلها. وهي تسمح للبشر في المقابل، بأن يتصرّفوا على كيفهم في ما يختصّ بالتوزيع.

معنى هذا هو البتر القاطع بين الإنتاج والتوزيع وتمزيق العلاقة الحقيقيّة القائمة بينهما. ومهما يكن من أمر، فقد تبيّن لنا أنّه مهما تباينت أشكال التوزيع في مختلف المستويات الاجتماعيّة، يبقى بالإمكان أن نستخلص سماتٍ مشتركة تجمع بينها، تمامًا مثلما فعلنا بالنسبة للإنتاج. كما هو بالإمكان أن نمحو ونطمس كلّ التمايزات التاريخيّة بالإعلان عن قوانين تتحكّم بالإنسان بشكل عام.

على سبيل المثال، فإنّ الرقيق والقِنّ والعامل المأجور يتلقّون كميةً من الغذاء تسمح لهم بالاستمرار في الحياة كرقيق وقِنّ وعامل مأجور. أما الغازي والموظّف والمالك العقاري والكاهن والراهب الذين يعيشون على التوالي على الجزية والضريبة والريع العقاري والإكراميّات، فهم يتلقّون أيضًا حصّةً من الإنتاج الاجتماعي، لكنّها تتحدّد حسب قوانين مختلفة كلّ الاختلاف عن القوانين التي تتحكّم بالرق والقنانة والعمل المأجور.

تحت هذا العنوان العريض، يضع جميع الاقتصاديّين نقطتين فرعيّتين:

١. الملكيّة.

٢. حماية الملكيّة على يد القضاء والشرطة، إلخ.

وهذا جوابنا باقتضاب على ما قيل:

أولاً: كل إنتاج هو عمليّة استملاك للطبيعة من قبل الفرد بواسطة تكوين مجتمعي معيّن وضمن إطاره. بهذا المعنى نقول إنّ التوكيد على أنّ الملكيّة شرط من شروط الإنتاج إن هو إلا تعريف الشيء بالشيء نفسه (طوطولوجيا). ومن السخف بمكانٍ أن ننطلق من هنا لنقفز منه إلى شكل محدّدٍ من أشكال الملكيّة، كالملكيّة الفرديّة مثلاً (التي تفترض، إلى ذلك، وجود شكل مناقض لها: اللاملكيّة). والواقع أنّ التّاريخ يبيّن لنا أنّ الملكيّة الجماعيّة (عند الهنود والسلافيّين والسلتيّين القدامى، مثلاً) هي الشكل البدائي للملكيّة الذي لعب دورًا هامًّا في التشكيلات الجماعيّة طوال فترة مديدة من الزمن. أمّا معرفة ما إذا كانت الثروة تنمو وتتراكم بسرعةٍ أكبر في ظلّ هذا الشكل من أشكال الملكيّة أو ذاك، فتلك مسألة لا تُطرَح أساسًا على هذا الصعيد. لكن القول إن لا إنتاج، وبالتالي لا اجتماع، حيث لا يوجد شكل من أشكال الملكيّة إنّما هو قول طوطولوجي صرف، ذلك أن استملاكًا لا يستملك شيئًا إنما هو تناقض في معطيات المحاجّة[٤].

ثانيًا: حماية الملكيّة المكتسبة، إلخ. إذا ما أرجعنا هذه السخافة الى معناها الحقيقي، فإنّها تعلمنا أكثر بكثير ممّا يدرك القائلون بها. إنّها تعلمنا أنّ كل شكل من أشكال الإنتاج يولّد العلاقات القانونيّة الخاصّة به، ونمط الحكم الخاصّ به، إلخ. أمّا فظاظة هذا المفهوم وتهافته فكامنان في رؤيته للعلاقات الطارئة حيث يوجد كلٌّ عضويٌّ متكامل، واقتصاره على معالجة انعكاسات هذه العلاقات. ويلاحظ الاقتصاديّون أنّ حماية الشرطة الحديثة أكثر ملاءمة لتطوّر الإنتاج من «شريعة الغاب» مثلاً. لكنهم يغفلون أن «شريعة الغاب» هذه كانت أيضًا قانونًا، وأن هذا القانون ما زال قائمًا، ولو بأشكال مستحدثة، في دولتهم القائمة على «سيادة القانون».



عندما تكون الظروف الاجتماعيّة المقابلة لمرتبة معيّنة من مراتب الإنتاج في طور التكوّن أو الاضمحلال، فمن الطبيعي أن تحدث الاضطرابات في مجال الإنتاج. علمًا بأنها تتفاوت في ما بينهما من حيث القوّة والوقع.

تلخيصًا نقول إنّ مراتب الإنتاج تشترك في ما بينها بعددٍ من السمات يضفي عليها الفكر طابعًا عامًّا. أما ما يسمّى الشروط العامة لكلّ إنتاج فما هي إلا عوامل مجرّدة، لا تقابلها حقبة تاريخيّة حقيقيّة من حقبات الإنتاج.

يغفل الاقتصاديون أنّ «شريعـــــــــة الغاب» كانت قانونًا ما زال قائمًا ولو بأشكال مستحدثـــــة في دولتهم القائمــــــــة على «سيادة القانون»

٢ – العلاقة العامة بين الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك

قبل مواصلة تحليلنا للإنتاج، لا بدّ من التركيز على مختلف المقولات التي يرصفها الاقتصاديون الى جانبه.

هذه هي الفكرة كما تعرض نفسها: في الإنتاج، يكيّف أفراد المجتمع (أي ينتجون، يقولبون) منتجات الطبيعة تلبيةً للحاجات البشريّة. ويقرّر التّوزيعُ الحصّةَ التي ينالها الفرد من هذه المنتجات. أما التبادل، فيمدّ الإنتاج بالمنتجات التي يرغب في الحصول عليها مقابل الحصّة العائدة له من التوزيع. وأخيرًا، تصبح المنتجات، في الاستهلاك، مواضيع استمتاع (استعمال) واستملاك فرديين.

يخلق الإنتاج الأشياء الملبّية للحاجات، ويتولّى التوزيع توزيع هذه الأشياء بحسب القوانين الاجتماعية. أما التبادل، فيعيد توزيع ما قد جرى توزيعه أصلاً، ولكن وفق الحاجات الفرديّة هذه المرة. وأخيرًا، في الاستهلاك، ينفلت المنتوج من هذه الدورة الاجتماعية ليصبح مباشرةً موضوعًا لحاجة الفرد وخادمًا لها عبر عملية الاستمتاع (استعمال). هكذا يبدو الإنتاج كنقطة الانطلاق والاستهلاك كخاتمة المطاف. ويبدو التوزيع والتبادل كصلة وصلٍ بينهما ذات طبيعة مزدوجة. فالتوزيع عملية يطلقها المجتمع، في حين أن التبادل منطلقه الفرد.

في الإنتاج، يتموضع الإنسان، وفي الإنسان[٥] يتجسّد الشيء (يتحوّل إلى ذات). وفي التوزيع يتولّى المجتمع الوساطة بين الإنتاج والاستهلاك بواسطة قواعد عامة لا مناص منها. أما في التبادل، فتتم الوساطة بالارتكاز إلى تكوين الأفراد العرَضي.

يحدّد التوزيعُ نسبة (كمية) المنتجات التي يحصل عليها الأفراد، ويحدد التبادلُ المنتجات التي يطالب بها كل فرد بوصفها الحصة التي عيّنها التوزيعُ له. وهكذا فإنّ الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك تشكّل (وفق عقيدة الاقتصاديين[٦]) حجّة تستخلص نتيجتها من عدة موضوعات. الإنتاج هو العامّ، والتوزيع والتبادل هما الخاصّ، والاستهلاك هو المفرد وبالتالي المحصّلة والمجموع. لا شكّ في أن ذلك ينطوي على تسلسل منطقي، لكنّه تسلسل ضحل. يخضع الإنتاج لقوانين طبيعية عامة، ويخضع التوزيع للصدفة الاجتماعية وهو قادر على حفز الإنتاج إلى حدٍّ ما، بينما يقع التبادل بين الإنتاج والتوزيع بوصفه دورة اجتماعية شكلية. أما الاستهلاك، وهو العملية الأخيرة التي ينظر إليها ليس كنهاية المطاف وحسب بل وكهدف نهائي أيضاً، فيقع خارج نطاق الاقتصاد، إلا بالقدر الذي يفعل فعله على نقطة الانطلاق [أي الإنتاج- المترجم] فيعيد إطلاق العمليّة كلّها من جديد.

إنّ خصوم الاقتصاديين السياسيين- أكانوا داخل نطاقهم أم خارجه- يتهمونهم بتمزيق وحدة عضويّة قائمة بذاتها، بطريقةٍ بربريّة. لكنّهم يضعون أنفسهم بذلك على الأرضيّة ذاتها التي يقف عليها الاقتصاديون بل حتى دونها. جرت العادة أن يؤخذ على الاقتصاديين نظرتهم للإنتاج كغاية بحدّ ذاته، ليقال من ثم إن التوزيع يقع على نفس الدرجة من الأهمية. يرتكز هذا الاتهام على مفهوم اقتصادي يقول إن قطاعَي التوزيع والإنتاج جاران يتمتّعان بالاستقلال الذاتي واحدهما عن الآخر. كذلك يؤخذ عليهم [على الاقتصاديين السياسيين- المترجم] أنهم لا يدركون الترابط الذي يسكب هاتين المرحلتين في وحدةٍ متكاملة. فكأنّما القطع لم ينتقل من الواقع إلى الكتب، بل من الكتب إلى الواقع، وكأننا هنا إزاء توازن جدليّ بين المفاهيم، وليس إزاء عمليّة اكتناه[٧] للعلاقات الحقيقيّة.

أ- الإنتاج والاستهلاك

الإنتاج هو استهلاك مباشر أيضًا. الاستهلاك المزدوج: ذاتيّ وموضوعيّ. فخلال الإنتاج ينمّي الفرد كفاءاته ويستنفدها في آن معًا، أي أنه يستهلكها خلال عملية الإنتاج، تمامًا مثلما تستهلك الطبيعةُ الطاقاتِ الحيوية خلال عملية التوالد. ومن جهة ثانية، في الإنتاج يستهلك الفرد وسائل الإنتاج التي يستخدمها، إذ تُهتلك وتتآكل، وتعود جزئيًّا إلى مقوّماتها الطبيعية (كما في عملية الاحتراق مثلاً). كذلك الأمر فالمواد الأولية لا تحتفظ بشكلها ولا بتركيبها الطبيعيين، وهذا أيضًا ضربٌ من ضروب الاستهلاك.

وهكذا، فإنّ عملية الإنتاج، في كل أوجهها، عملية استهلاك أيضًا. وهذا على كلّ حال ما يعترف به الاقتصاديون أنفسهم. فإنهم يطلقون تسمية الاستهلاك الإنتاجي على الإنتاج المماثل مباشرةً للاستهلاك، كما يطلقونها على الاستهلاك المماثل مباشرةً للإنتاج، وتعيدنا وحدة وتماثل الإنتاج والاستهلاك إلى مقولة سبينوزا: «**كل تعريف هو نفي**».

لكن هذا التعريف للاستهلاك الإنتاجي لا يوجد إلا لتميز الاستهلاك المماثل مع الإنتاج عن الاستهلاك بمعناه الحَرفيّ الذي يعتبر بمثابة نفي للإنتاج وتحطيم له. فلننظر الآن في الاستهلاك بمعناه الحَرفيّ.

الاستهلاك هو أيضًا إنتاج بشكل مباشر. ذلك أن استهلاك العناصر والمواد الكيميائية في الطبيعة هو إنتاجٌ للمزروعات. كذلك الأمر في التغذية، التي هي شكلٌ مخصوصٌ من أشكال الاستهلاك حيث الإنسان ينتج جسده ذاته. ويصحّ هذا القول على كلّ نوعٍ من أنواع الاستهلاك يساهم في إنتاج الإنسان بطريقةٍ أو بأخرى. الإنتاج الاستهلاكي. ولكن يقول الاقتصاديون إنّ هذا الإنتاج المماثل للاستهلاك نوعٌ ثانٍ من الإنتاج، لأنه متولّد من تحطيم المنتوج الأول. ففي الإنتاج الأول يتموضع المنتج، أما في الإنتاج الثاني، فبالعكس، فالشيء الذي أنتجه هذا المنتج يتجسّد. وهكذا فهذا الإنتاج الاستهلاكيّ مختلفٌ في الأساس عن الإنتاج بمعناه الحَرفيّ، على الرغم من أنّه الوحدة المباشرة الناجمة عن التقاء الاستهلاك والإنتاج. غير أن هذه الوحدة المباشرة- حيث يتقاطع الإنتاج بالاستهلاك والاستهلاك بالإنتاج- تحافظ على الثنائيّة بينهما على حالها.

الإنتاج استهلاك في الآن ذاته، والاستهلاك إنتاج، وكلٌّ منهما النقيض المباشر للآخر. ذلك أن المنتوج لا يكتمل فعلاً إلا في الاستهلاك

الإنتاج إذًا هو استهلاك في الآن ذاته، والاستهلاك هو إنتاج في الآن ذاته. وكل منهما هو النقيض المباشر للآخر. ولكن بين هذا وذاك حركة توسط. فالإنتاج هو وسيط الاستهلاك لكونه يوفّر له شروطه، ويمدّه بموضوعه. والاستهلاك هو أيضًا وسيط الإنتاج لأنه يوفر لمنتجات الإنتاج الفاعل [الأفراد- البشر- المترجم] الذي يجعل من هذه المنتجات منتجات فعليّة. ذلك أن المنتوج لا يكتمل فعلاً إلا في الاستهلاك، فسكة الحديد التي لا يمرّ عليها قطار، فلا تُستخدَم ولا تُهتلك، ليست سكة حديد في حكم الواقع، وإنما هي سكة حديد في حكم الإمكان فقط. لا استهلاك بدون إنتاج، ولكن لا إنتاج بدون استهلاك أيضًا، وإلا فقدَ الإنتاج غايته. فالاستهلاك ينتج الإنتاج بطريقتين اثنتين:

أوّلاً: لا يصير المنتوج منتوجًا فعليًّا إلا عند الاستهلاك. فالثوب مثلاً ليس ثوبًا فعليًّا إلا عندما يرتديه المرء، والبيت المهجور ليس بيتًا فعليًّا. وبالتالي فالمنتوج يبرّر وجوده كمنتوج- أي أنه لا يصير منتوجًا - إلا عند الاستهلاك. وهذا ما يميّزه عن الأشياء الطبيعية. فقط عند تفكيكه المنتوج يضع عليه الاستهلاكُ اللمسةَ الأخيرة لأنّ المنتوج لا ينتج بما هو نشاط متموضع، وإنما فقط من حيث هو موضوع لذات فاعلة.

ثانيًا: لأن الاستهلاك يوفّر الحاجة لإنتاج **جديد**، أي أنه يخلق السبب المثالي والحافز الداخلي للإنتاج الذي هو شرطه المسبق، فالاستهلاك يخلق حافز الإنتاج؛ وهو يخلق أيضًا الموضوع الفاعل في الإنتاج بما هو غايته المحكومة. وإذا كان الإنتاج يمدّ الاستهلاك بموضوعه الخارجي، فالواضح بالتوازي أنّ الاستهلاك يمدّ الإنتاج **بموضوعه المثالي** على شكل صورة داخلية وحاجة وحافز وغاية. الاستهلاك يخلق إذًا مواضيع للإنتاج وهي بعدُ في شكلها الذاتي. فلا إنتاج بدون حاجة. لكنّ الاستهلاك يعيد إنتاج الحاجة. وتنطبق هذا الطبيعة المزدوجة على الإنتاج ذاته أيضًا.

أولا: يوفّر الإنتاج للاستهلاك مادته وهدفه. فالاستهلاك دون موضوعه ليس استهلاكًا. بهذا المعنى نقول إنّ الإنتاج يولّد الاستهلاك، ينتجه.

ثانيًا: الإنتاج لا يمدّ الاستهلاك بموضوعه وحسب، وإنما يضفي عليه طابعه النهائي، اللمسات الأخيرة. ومثلما يضفي الاستهلاكُ اللمسات الأخيرة على المنتوج، كذلك يضفي الإنتاجُ اللمسات الأخيرة على الاستهلاك. ذلك أنّ الموضوع هنا ليس مطلق موضوع، وإنما هو موضوع مخصوص يجري استهلاكه بطريقةٍ يمليها الإنتاج. الجوع جوع. لكنّ الجوع الذي يُسدّ باللحم المطبوخ ويؤكل بالشوكة والسكين يختلف عن الجوع الذي يسدّ بالتهام اللحم النيء باليد والأظافر والأسنان. والإنتاج لا ينتِج موضوع الاستهلاك وحسب، وإنما ينتج طريقة الاستهلاك. أي أنّ الإنتاج ينتج الاستهلاك ذاتيًّا وموضوعيًّا. فالإنتاج إذًا هو الذي ينتج المستهلكين.

ثالثًا: لا يكتفي الإنتاج بأن يمدّ الحاجة بمادّتها [مادة إشباع الحاجة- المترجم] وحسب، وإنما يمدّ الحاجة بالحاجة إليها. وعندما يتخلّص الاستهلاك من طور الفظاظة الطبيعية ويفقد طابعه المباشر- وما استمراره في هذا الطور إلا لأنّ الإنتاج لم يخرج هو ذاته من ذاك الطور- يصبح الموضوع هو وسيط هذه الغريزة الاستهلاكيّة. وحاجة الاستهلاك لهذا الموضوع



ناجمة عن رؤيتها له. فالعمل الفنّي، كغيره من المواضيع، يخلق جمهورًا يتذوّق الفنّ ويستمتع بالجمال. وبهذا المعنى نقول إنّ الإنتاج لا يخلق للذّات موضوعها وحسب، وإنما يخلق للموضوع ذاته أيضًا.

إذن فالإنتاج ينتج الاستهلاك: أوّلاً بتوفيره مادّة هذا الاستهلاك، وثانيًا، بتقريره نمط الاستهلاك، وثالثًا، باستثارته الحاجة إلى المنتجات القابلة للاستهلاك في نَفس المستهلِك، هذه المنتجات التي اكتفى الإنتاج بإنتاجها على شكل مواضيع فقط. الإنتاج ينتج إذن موضوع الاستهلاك ونمطه وغريزته. والاستهلاك، من جهته، ينمّي كفاءة المنتج بتوفيره الحاجة التي يهدف الإنتاج إلى إشباعها.

وهكذا يظهر التماثل بين الاستهلاك والإنتاج بشكل مثلّث:

أوّلاً: التماثل المباشر. الإنتاج استهلاك. والاستهلاك إنتاج. أو فلنقل: إنتاج استهلاكي. واستهلاك إنتاجي. ويطلق الاقتصاديّون السياسيون على هذا وذاك تسمية الاستهلاك الإنتاجي. لكنّهم يعتبرون الأوّل إعادة إنتاج والثاني استهلاكًا إنتاجيًا. وكلّ الأبحاث المختصّة بالأول تتناول العمل المنتج والعمل غير المنتج. أما الأبحاث المختصّة بالثاني، فهي تعالج الاستهلاك الإنتاجي والاستهلاك غير الإنتاجي.

ثانيًا: كلّ من الاستهلاك والإنتاج واسطة للآخر. وعلى الرغم من أنّ واحدهما يظلّ خارجيًا بالنسبة للآخر. إلا أنّ هذه الوساطة تعبّر عن نفسها بالاعتماد المتبادل بينهما، وهذا ما يربط واحدهما بالآخر ويجعله لا غنى له عنه. إنّ الإنتاج يمدّ الاستهلاك بمادّته بوصفه موضوعًا خارجيًا، في حين أنّ الاستهلاك يمدّ الإنتاج بالحاجة بوصفها موضوعًا داخليًا وهدفًا. لا استهلاك بدون إنتاج، ولا إنتاج بدون استهلاك. وتلقى هذه مقولة في الاقتصاد السياسي بأشكال شتّى.

ثالثًا: ليس الإنتاج استهلاكًا مباشرًا فقط، ولا الاستهلاك إنتاجًا مباشرًا فقط. ليس الإنتاج مجرّد أداة يستخدمها الاستهلاك، ولا الاستهلاك هدفًا للإنتاج وحسب، ذلك أنّ كلًّا منهما يمدّ الآخر بموضوعه: فالإنتاج يمدّ الاستهلاك بموضوعه الخارجي. والاستهلاك يمدّ الإنتاج بموضوعه الغائيّ. والواقع أنّ الواحد ليس مباشرةً الآخر ولا هو وسيط الآخر وحسب. بل إنه أيضًا، في صيرورته، يخلق الآخر، وينخلق على شاكلته.

إن الاستهلاك يستكمل عمليّة الإنتاج إذ يضفي اللمسات الأخيرة على المنتوج، يذيبه، ويستهلك الشكل الموضوعيّ المستقلّ الذي يكتسبه. وإذا بالمهارة التي استحصل عليها المنتج، من خلال فعل الإنتاج الأوّل، مهارة مكتسبة فعلاً عبر التّكرار. بذلك يكون الاستهلاك هو الفعل الأخير الذي يتحوّل به المنتوج إلى منتوج حقيقي، كما يتحوّل به المنتج نفسه إلى منتج حقيقي. وبالإضافة لذلك، فالإنتاج يولّد الاستهلاك بتوليده نمطًا معيّنًا من الاستهلاك، وبإضفائه على شهيّة الاستهلاك والقدرة عليه صفة الحاجة. وكثيرًا ما يتناول الاقتصاد السياسي التماثل سالف الذكر من خلال معالجته للعلاقات بين العرض والطلب، والمواضيع والحاجات، والحاجات التي يثيرها المجتمع وتلك التي تثيرها الطبيعة.

لذا فليس أيسر على أحد أتباع الهيغليّة من أن يماثل بين الإنتاج والاستهلاك. وهذا ما قام به ليس مفكّرونا الاشتراكيّون وحسب وإنّما أيضًا اقتصاديّون لامعون من أمثال ساي على الشكل الآتي: عندما نعالج شعبًا ما، أو حتّى البشريّة جمعاء، على نحوٍ مجرّد، نكتشف أنّ ما تنتجه هو ما تستهلكه. ولقد بيّن ستورش خطأ ساي على النّحو الآتي: إنّ شعبًا ما، مثلاً، لا يستهلك إنتاجه هكذا بكلّ بساطة، لكنّه ينتج أيضًا وسائل إنتاج، ورأسمال ثابتًا وما شابه.

كذلك يخطئ من ينظر إلى المجتمع وكأنّه ذات وحيدة. فهذا منظار تأمّليّ. عند الفاعل، يبدو الإنتاج والاستهلاك كوجهين من عمليّة واحدة. ومن الضروري أن نشدّد هنا على أنّه إذا اعتبرنا الاستهلاك والإنتاج نشاطين يمارسهما فاعل واحد، أو جملة أفراد (معزولين[8]) يبدوان على كلّ حال كطورَين من أطوار عمليّةٍ واحدة يكون الإنتاج منطلقها الفعلي والعنصر الغالب فيها، ويكون الاستهلاك، بوصفه ضرورة وحاجة، مقوّمة داخليّة من مقوّمات النشاط الإنتاجي. لكن هذا النشاط نفسه هو نقطة انطلاق عمليّة التحقّق وبالتالي عنصرها الغالب، أي الفعل الذي يسمح للعمليّة بأن تتجدّد. ينتج الفرد منتوجًا ما، وباستهلاكه له يعود إلى النقطة التي انطلق منها. لكنّه يعود إلى هذه النقطة بوصفه فردًا منتجًا يعيد إنتاج نفسه. وبذلك يبدو الاستهلاك كطورٍ من أطوار الإنتاج.

أما في المجتمع، فالعلاقة بين المنتج والمنتوج علاقة خارجيّة. وعودة المنتوج للفاعل [المنتج- المترجم] مرهون بعلاقات هذا الفرد مع الأفراد الآخرين. إنه لا يستحوذ على المنتوج مباشرةً. وعلى كل حال، فالمُنتج عندما يُنتج داخل المجتمع لا يهدف إلى الاستحواذ المباشر على المنتوج. فبين المنتج والمنتجات، أي بين الإنتاج والاستهلاك- ينحشر التوزيع الذي يقرر، بمقتضى قوانين اجتماعيّة معيّنة، الحصّة العائدة لكل فردٍ من مجموع المنتجات المتوافرة.

ولكن هل يعني ذلك أنّ التوزيع يحتلّ حيّزًا مستقلاً محاذيًا للإنتاج؟

ب- التوزيع والإنتاج

أوّل ما يلفت الانتباه عند مراجعة أدلّة الاقتصاد السياسي المتداولة هو أنها تعالج كلّ المقولات بشكلٍ مزدوج. فمثلاً تلقى الرّيع العقاري والأجور والفائدة والربح مصنفةً في باب «التوزيع» في حين نجد أن الأرض والعمل ورأس المال تردُ بما هي عوامل إنتاج. ويتّضح من ذلك أنّ رأس المال معروض هنا بشكلين اثنين: أوّلاً، بوصفه عاملاً من عوامل الإنتاج، وثانيًا، بما هو مصدرٌ للدخل، يتحكم بأشكال مخصوصة من التوزيع. ويردُ كلٌّ من الفائدة والرّبح أيضًا في باب «الإنتاج: ذلك أنهما شكلان من أشكال تزايد رأس المال ونموّه، أي أنّهما عاملان من عوامل إنتاج رأس المال. أما الفائدة والربح، بما هما شكلان من أشكال التوزيع، فيفترضان وجود رأس المال بما هو عامل إنتاج. إنهما، إلى ذلك، نمطان من أنماط إعادة إنتاج رأس المال.

كذلك الأمر، فإن فئة الأجور هي تلك الفئة التي جرى تفحّصها تحت عنوان آخر هو «العمل المأجور»: فالصفة المميزة التي يمتلكها العمل هنا بما هو عامل من عوامل الإنتاج تظهر بما هي صفة مميزة من صفات التوزيع. فبدون تعريف العمل بما هو عمل مأجور، لن يظهر نمط مساهمته في المنتجات على شكل أجور، كما هو الحال بالنسبة للرقّ مثلاً. وأخيرًا، فالريع العقاري - وهو أرقى أشكال التوزيع، لأنه يسمح للملكيّة العقاريّة بأن تساهم في توزيع المنتجات – يفترض سلفًا لا مجرد توفّر الأرض، بل يفترض وجود الملكيّة العقاريّة الكبيرة (أو أنه، بتعبير أدق، يفترض سلفًا وجود الإنتاج الزراعي الواسع النطاق) كعامل من عوامل الإنتاج؛ تمامًا مثلما الأجر لا يفترض وجود العمل وحسب [وإنّما العمل المأجور تحديدًا أيضًا- المترجم].

بنية التوزيع محكومة كليًّا ببنيـــــة الإنتاج. فالتوزيع هو أحد منتجات الإنتــــــــاج من حيث موضوع الإنتاج وشكلـــــــه

وهكذا تظهر علاقات وأنماط التوزيع بكلّ بساطة على أنّها الوجه الآخر لعوامل الإنتاج. والفرد الذي يساهم في الإنتاج على شكل عمل مأجور إنما يساهم في المنتجات، في نتائج الإنتاج، عن طريق الأجور. إنّ بنية التوزيع محكومة كليًّا ببنية الإنتاج. فالتوزيع هو ذاته أحد منتجات الإنتاج ليس من حيث موضوع الإنتاج وحسب (لأنه لا يمكن توزيع إلا ما يصدر عن الإنتاج)، وإنّما من حيث شكله أيضًا. لأنّ نمط المساهمة في الإنتاج يقرّر الأشكال المخصوصة التي يكتسبها التوزيع، أي أنه يقرّر شكل مساهمة المنتج في التوزيع. من هنا، فمن الخطل المبالغ تصنيف الأرض في باب «الإنتاج» والريع العقاري في باب «التوزيع»، إلخ.

إنّ اقتصاديين من أمثال ريكاردو، المتهمين بنوع خاص بأنهم لا يهتمون إلا بالإنتاج، نظروا إلى التوزيع، بناء على ذلك، على أنه موضوع الاقتصاد السياسي دون سواه، لأنهم أدركوا بالغريزة أنّ أشكال التوزيع هي التعبير الأكثر خصوصية عن عوامل الإنتاج في مجتمعٍ معيّن.

طبيعي أن يظهر التوزيع، في عين الفرد، بما هو قانون اجتماعي يقرّر له موقعه في إطار الإنتاج، أي أنه الإطار الذي يمارس الفردُ الإنتاجَ داخله، فيبدو بذلك التوزيع على أنه سابق على الإنتاج. فالفرد يأتي إلى الدنيا وهو لا يملك رأس المال ولا الملكيّة العقاريّة. فيعيّن له التوزيعُ الاجتماعي، عند ولادته، ممارسةَ العمل المأجور. على أنّ هذه التبعية هي ذاتها نتاج وجود رأس المال والملكيّة العقاريّة كعاملين مستقلّين من عوامل الإنتاج.

أما على صعيد المجتمعات بأسرها، فيبدو أن التوزيع سابق على الإنتاج ومتحكّم به من منظار آخر، فكأنّه معطًى من المعطيات قبل الاقتصاديّة. إنّ شعبًا غازيًا يوزع الأراضي على الغزاة، يفرض توزيعًا معيّنًا للأرض وشكلاً معيّنًا من أشكال ملكية الأرض، فيتحكّم بالتالي بالإنتاج. فإمّا أن يحوّل الشّعبَ المغلوبَ على أمره إلى شعبٍ من العبيد الأرقّاء، جاعلاً من الرقّ قاعدةً للاقتصاد، وإما أن يثور الشّعبُ ويفتّت الملكيّة الكبيرة، فيضفي بهذا التوزيع الجديد طابعًا جديدًا على الإنتاج، أو تكرّس منظومةٌ من القوانين سيطرةَ بضع أسر على الملكيّة على أساس وراثي، أو توزع العمل بما هو امتياز وراثي فتحصره في مراتب حصرية. لا يبدو في جميع هذه الحالات المستمدّة من التاريخ أنّ الإنتاج ينظّم التوزيع ويحكمه، بل بالعكس يبدو أنّ التوزيع هو الذي ينظّم الإنتاج ويحكمه.

التوزيع، في أبسط تعريفٍ له، يبدو كتوزيع للمنتجات، ويبدو بالتالي كحيّز مستقلّ، أبعد ما يكون عن الإنتاج. ولكنّ التوزيع، قبل أن يكون توزيعًا للمنتجات، هو **أوّلاً** توزيع لأدوات الإنتاج وهو، **ثانيًا**، توزيع لأفراد المجتمع بين فروع الإنتاج المختلفة، أي خضوعهم لعلاقات إنتاج محدّدة (وما هذا إلا تحديد آخر من تحديدات العلاقة ذاتها). وتوزيع المنتجات، بالبداهة، إن هو إلا حصيلة التوزيع آنف الذكر، المنخرط ضمن عمليّة الإنتاج ذاتها والذي يتحكّم ببنيتها. ولا تعني معالجة الإنتاج مغفلين هذا النوع من التوزيع الداخلي المنخرط فيه، إلا تحويله إلى تجريدٍ أخرق.

وعليه يمكن استخلاص مقولة توزيع المنتجات من التوزيع آنف الذكر الذي هو في الأصل عامل من عوامل الإنتاج. ولأنّ

ريكاردو يسعى بخاصّة إلى تحليل الإنتاج داخل بنيته الاجتماعيّة المخصوصة- فكان بذلك منظّر الإنتاج اقتصاديًّا بلا منازع- فهو يؤكّد أنّ التوزيع، وليس الإنتاج، هو الفاعل الحقيقي للاقتصاد السياسي. ومن هنا تهافت الاقتصاديّين الذين يعالجون الإنتاج وكأنه حقيقة خالدة، ويقْصرون التاريخ على مجال التوزيع فقط.

إنّ معرفة نوع العلاقة القائمة بين التوزيع والإنتاج الذي يتحدّد به تنتمي إلى مجال الإنتاج ذاته. أمّا إذا قيل إنّ التوزيع يسبق الإنتاج ويشكّل شرطه المسبق، على الأقلّ لكون الإنتاج لا يبدأ إلا انطلاقًا من توزيعٍ معيّنٍ لأدوات الإنتاج، فيمكن الإجابة على هذا القول بأنّ للإنتاج شروطه ومعطياته المخصوصة التي تشكّل مقوّمات وجوده. وقد تظهر هذه في البدء كمعطياتٍ طبيعيّة. وإذا بعمليّة الإنتاج ذاتها تحوّل هذه المعطيات الطبيعية إلى معطيات تاريخيّة. ولما كانت تبدو، خلال فترة، كمعطيات طبيعية للإنتاج، إلا أنّها تبدو، في فترةٍ لاحقة، كمحصّلة تاريخيّة من محصّلات الفترة الأولى. وبالإضافة لذلك، تتحول هذه المعطيات باستمرار داخل حيّز الإنتاج. فنجد مثلاً أنّ المكننة قد عدّلت من توزيع أدوات الإنتاج ومن نمط توزيع المنتجات على حدّ سواء. كذلك فإنّ الملكيّة العقاريّة الكبيرة الحديثة هي نتيجة التجارة والصناعة الحديثتين بقدر ما هي تطبيق لهذه الأخيرة - الصناعة- على مجال الإنتاج الزراعي.

إنّ المسائل المشار إليها أعلاه تتلخّص في التحليل الأخير بما يلي: ما هو أثر الظروف التاريخيّة على الإنتاج؟ وما الدور الذي تلعبه في التطوّر التاريخي؟ بديهي أنّ الإجابة عن هذه المسألة رهنٌ بنقاش وتحليل الإنتاج نفسه.

إلا أنّ الطريقة الضحلة التي تثار بها المسألة أعلاه تسمح بالبتّ بها سريعًا. في جميع الفتوحات تبرز ثلاثة احتمالات: يفرض الشعبُ الفاتح على الشعب المقهور نمطَ الإنتاج الخاصّ به (كما فعل الإنكليز في إيرلندة حتى الآن، وكما فعلوا بدرجة أقلّ في الهند)، أو يسمح الفتح باستمرار نمط الإنتاج السابق مكتفيًا بتحصيل الجزية (كما فعل الأتراك والرومان)، أو يقوم تفاعل ينجم عنه نمط إنتاج مركّب جديد (وهذا ما حصل نسبةً للفتوحات الجرمانيّة في بعض البلدان). وفي كلّ الاحتمالات يكون نمط الإنتاج هو العامل المقرّر لشكل التوزيع الجديد- أكان نمط إنتاج الشعب الغالب، أم نمط إنتاج الشعب المغلوب أم نمط الإنتاج الناجم عن تفاعلهما. وعلى الرغم من أنّ التوزيع قد يبدو الشرطَ المسبق للفترة الإنتاجية الجديدة، إلا أنها بدورها محصّلة من محصّلات الإنتاج، ليس الإنتاج التاريخي بشكل عام وحسب وإنما أيضًا محصّلة إنتاج هذه الحقبة التاريخية أو تلك.

باجتياحهم لروسيا، كان المغول مثلاً، يلبّون حاجات نمط الإنتاج الخاصّ بهم- القائم على رعي المواشي- الذي يتطلّب مساحات مترامية الأطراف وغير مأهولة بالسكان. كذلك فالبرابرة الجرمان- الذين يقوم نمط إنتاجهم التقليدي على الزراعة بواسطة الأقنان والحياة المعزولة في الأرياف- تمكّنوا من إخضاع المقاطعات الرومانيّة لهذه الشروط بسهولة أكبر لأنّ تمركز الملكيّة العقاريّة كان قد أطاح كليًّا بالنظام الزراعي القديم.

ثمّة صورة مغلوطة للأمور تعتبر أنّ البشر عاشوا على النهب فقط في بعض حقبات التاريخ. ولكن لكي تقوم عملية النهب، أصلاً، لا بدّ من وجود شيء يُنهب. أي لا بدّ من توافر إنتاج ما. هذا يعني أنّ نمط النهب يتحدّد بدوره حسب نمط الإنتاج السّائد. ذلك أنّ أمّة من مضاربي البورصة لا تنهب بالطريقة ذاتها التي تنهب فيها أمّة من رعاة البقر.

إن سرقة رقيق تعني سرقة وسيلة إنتاج مباشرة. ولكن ليكون النهب ممكنًا، يجب أن تكون البنية الإنتاجيّة للبلد المستفيد من هذا النهب قابلة للتكيّف مع العمل بواسطة الأرقّاء، أو أن يكون قادرًا على بناء نمط إنتاج متلائم مع الرق (كما هو الحال في أميركا الجنوبيّة).

تستطيع القوانين أن تديم ملكيّة بعض الأسر لوسيلة إنتاج معيّنة، كالأرض مثلاً، لكن هذه القوانين لا تكتسب أهمية اقتصاديّة إلا عندما تكون الملكيّة العقاريّة الكبيرة منسجمة مع الإنتاج الاجتماعي، كما في إنكلترا مثلاً. أما في فرنسا، فقد مورس الإنتاج الزراعي الصغير على الرغم من وجود الملكيّة العقاريّة الكبيرة، علمًا بأنّ الثورة عام ١٧٨٩ قد فتّتت هذه الملكيّة. ولكن ماذا يحصل إذا حاولنا تكريس تفتّت الملكية الزراعية مثلاً عن طريق سنّ القوانين؟ لا بدّ للملكيّة من أن تتمركز على الرغم من هذه القوانين. ولا بدّ إذن من أن نعالج على حدة أثرَ القوانين في المحافظة على علاقات التوزيع وبالتالي على أثرها في الإنتاج.

الهوامش

١ نسبةً إلى روبنسون كروزو، بطل رواية بنفس العنوان للرّوائي الإنكليزي دانيال دي فو. وهي نموذج عن تصور ايديولوجي- خرافي لنشأة الفرد في التاريخ، يعتبر أن الإنسان «ماهية» إنسانيّة تولد مع كل فرد. راجع النص الأول- الحاشية رقم ٤٠. (المترجم)

٢ طوطولوجيا: تعريف الشّيء بالشّيء ذاته. (المترجم)

٣ «اليانكيز» سكان الولايات الشمالية في الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب الأهلية (١٨٦١-١٨٦٥) (المترجم).

٤ كأن تقول مثلا «حارٌّ باردٌ» (المترجم)

٥ في رواية كاوتسكي: «الاستهلاك» بدل «الإنسان». (المترجم).

٦ إضافة من كاوتسكي. (المترجم).

٧ كلمة مبهمة في المخطوطة قد تعني «تحليل» أو «إدراك». فسّرها كاوتسكي بالمعنى الثاني. (المترجم).

٨ من نصّ كاوتسكي (المترجم).



كتاب

«جائحة!» سلافوي جيجك
الحقيقة والبقاء بدل الهلع والبربريّة

جيريمي راي جويل

جامعي أميركي في لندن

ترجمة رباب عُبيد

PANDEMIC!
COVID-19 SHAKES THE WORLD
SLAVOJ
ŽIŽEK

Pandemic!: COVID-19 Shakes the World,
Slavoj Žižek, OR Books, LLC, 2020
١٤٦ صفحة



بحسب قولٍ مأثور، «وقت الأزمة كلّنا اشتراكيّون». لكن هل يمكن الركون إلى هذه الغريزة في عالم يزداد بربريّة؟

إنّ غلاف كتاب الفيلسوف السلوفيني سلافوي جيجِكْ الجديد «**الجائحة! كوفيد-١٩ يهزّ العالم**» ينطق بالأمر صراحةً: تتصدّره كلمة «هلع!» (PANIC)، وقد علق في وسطها مفردة «الشعب» ("DEM" أي demos).

لنضع جانبًا أمرَ الفيروسات التي نجهل طبيعتها، ماذا يمكن للجائحة أن تَكون أكثر من هلعٍ تصيب به الناس؟ في هذا الكتاب الصغير من ١٤٦ صفحةً، (دار OR Books وتعود عائداتُه إلى «جمعية أطبّاء بلا حدود»)، يحاجج جيجك، الذي يقدّم نفسَه على أنه الماركسي والهيغلي واللاكاني المشاغب، بأنّه يُفترض بنا أن نتجاهل ثلاثة أشكال من المنطق الخاطئ يعزّزها الهلع/ الجائحة: الرغبة في الانصياع للتهديد الغامض، إضفاء أهميّة خرافيّة على الحدث، وتقلّبات الهلع بذاته. يرفض جيجك هذه الإغراءات الثلاثة ليُرسيَ تقييمًا رصينًا، بعيدًا عن المثاليّة، للمسارات المستقبليّة.

ينبّه جيجك إلى كَون «الهلع له منطقُه الخاصّ به». الآثار المدمّرة للإشاعات التي تشكّل معطًى من معطيات الفترات غير المستقرّة معروفة طبعًا. لكنّ منطق الهلع يحتّمُ أن يصير الاعتقاد بمضمون الإشاعات أمرًا غير مهمّ. يفسّر جيجك أنّ الإشاعات في أوقات الأزمات، حتّى في حال دحضها، تُغذّي الهلع: «أنا أعلم بأنّ هنالك ما يكفي من ورق الحمّام وأنّ الإشاعة غير صحيحة، لكن ماذا لو أخذ بعضُهم هذه الإشاعة على محمل الجدّ، وراحوا، بسبب الهلع، يشترون مخزونات إضافيّة من ورق الحمّام متسبّبين بالتالي بشُحٍّ فعلي؟» نحن نلاحظ اشتغالَ هذا المنطق في كل مرّة تطمْئننا وسائلُ الإعلام بأنّه ليس هنالك من سبب للهلع، تقوم هذه الوسائل نفسُها بضخّ إحصائيّات وقصص مصمَّمة لأجل المحافظة على موقعها الإعلامي من خلال صَدْمنا وإقلاقنا. فالهلع إذًا علامة إخفاقٍ سلفًا، أنّنا لم نفهم الخطر على نحو صحيح: «حين نتفاعل بهلع، نحن لا نأخذ الخطر على محمل الجدّ، نحن على العكس، نستخفّ به».

تطميناتٌ لا تُطمئِنْ

وبشكل مماثل، تُخفق جهود الدولة في طمأنتنا. يقول جيجك مستذكرًا شبابَه في يوغوسلافيا «حين كان المسؤولون الحكوميون يطمْئنون الشعب باستمرار بأنّه لا داعيَ للهلع [...] كنا جميعًا نَعتبر تطمينات كهذه بمثابة علامة واضحة على أنّهم هم أنفسُهم هَلِعون؟» يفضح هذا الإخفاق عجزَ قادتنا، فيفاقمُ من عوارض الهلع لدى الشعب. من هذه العوارض المبالَغةُ في نَسْب الفعاليّة لهذه الحكومات ذاتها التي خذلتْنا.



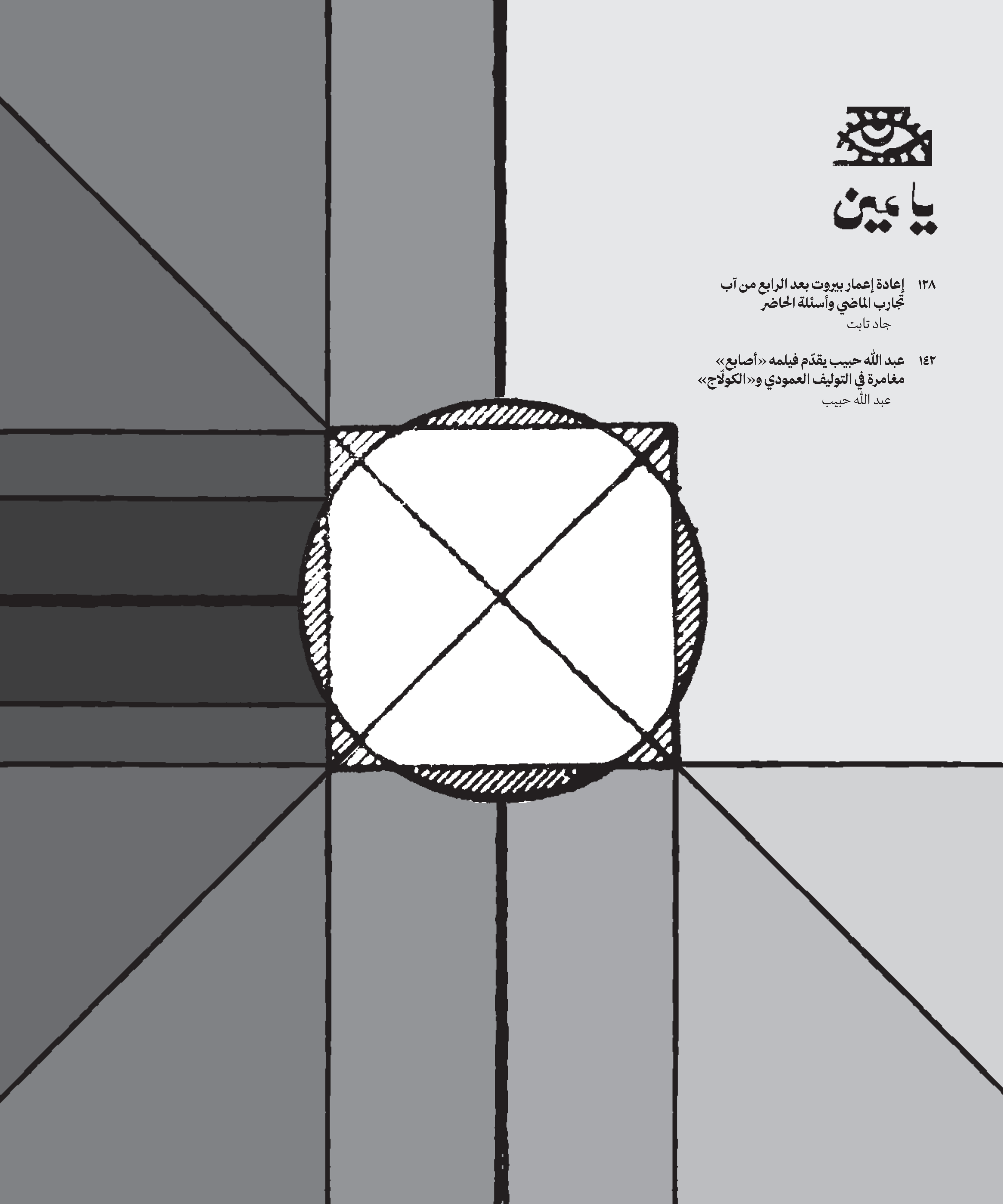
يمكن رؤية ذلك على طرفَي نقيضٍ في الطَّيف السياسي، من احتجاجات معارضي الحَجْر، إلى المعارضين اليساريين. هنا يتعارض جيجك بنحوٍ لافتٍ مع زميله الإيطالي جورجيو أغامبن Giorgio Agamben الذي يرى أن التطبيق الحالي لإجراءات الطوارئ حول العالم يعكس تمدُّد ما يسمّى «حالة الاستثناء» (زيادة سلطة الدولة على حساب حقوق الأفراد). بالنسبة لجيجك، تفكير يشكّل «ممارسةَ الاختزاليّة من قِبَل الذين يعتمدون نظرية البنائيّة الاجتماعيّة social constructivism، أي يستنكرون [الجائحة] باسم المعنى الذي يسبغه عليها المجتمع.

يذهب جيجك أبعد من ذلك فيدعونا إلى رفض كل ما هو من قبيل «العاديات المشبوهة» لليسار السياسي: «العولمة، السوق الرأسمالية، وسرعة زوال الأغنياء». فيما يُبقي تركيزه باستمرار على الطبيعة الأيديولوجيّة الأساسية للرأسماليّة («يزول رأس المال إذا توقّفنا عن التصرف كأنّنا نؤمن به»)، يصرّ جيجك على أن نرفض التفسيرات الخرافيّة لكوفيد-١٩ التي تعمل على مَوضَعة تجربتنا الإنسانيّة في المحور كضحايا عاجزين، أو كمذنِبين ينالون ما يستحقونه. بدلاً من تقديم معانٍ عميقة، يصير الارتياب من الجائحة كأنّما هو التطبيق الفعلي لمفعول الفيروس: «ما يُفترض بنا تقبّلُه ومصالحةُ ذواتنا معه، هو أنّ هناك طبقةً سفلى لما قبل حياة الفيروسات الجنسيّة، كامنة وتكرّر ذاتها بغباء تام وأنها موجودة دومًا، وستلازمنا كخيال قاتم يهدّد وجودنا ذاتَه، وتنفجرعلى حين غفلة». في مواجهة هذا التهديد، يشجّع جيجك على أشكالٍ جديدة من التعاضد—فهو وحده القادرُ على أن يوصلنا إلى مستقبلٍ أكثرَ أمانًا.

بالنهاية، ما هو البديل؟ أن تنظرَ إلى التهديد مباشرة وتُهمِل اتّخاذ الاستجابات الجماعيّة العمليّة في الاعتبار، يعني أن تُهزَم بواسطة الغموض المَرضي للتهديد. فجزءٌ من منطق الهلع هو الاستسلامُ لخَدر المجهول. يعترف الكاتب هنا بقوله «في هذه الأيّام أتمنّى أحيانًا أن يصيبني الفيروس. فبهذه الطريقة، على الأقل، تنتهي حالة عدم القلق المُنهِكة». لقد بدأ الهلع يؤثّر ليس في وسائل الإعلام والمَتاجر فحسب، بل إنّه يستأثر بكوابيسنا بهواجسنا أوقات يقْظتنا. النقاشات حول التأثيرات السيكولوجيّة للحجْر والتباعُد الاجتماعي قد استقطبت اهتمام وسائل الإعلام، ويولّد تسليطُ الضوء هذا بدوره الهلعَ المتعلّقَ بالصحّة العامّة. بالنظر الى هذه الحالة من عدم الاستقرار، تصبح الرغبة في الاستسلام للتهديد من أجل جعله في النهاية أمرًا ملموسًا، تهديدًا حقيقيًّا بحدّ ذاته: «لحظة يصبح هذا العامل الغامض جزءًا من واقعنا (حتى ولو كان هذا يعني الإصابةَ بالفيروس)، تصبح سُلطته محدّدة، يصبح أمرًا بإمكاننا التعاطي معه (حتى ولو خسرنا المعركة)». بالطبع لا يَصلح هذا الوهمُ الشخصيُّ لأن يكون برنامجًا مجتمعيًّا في حالة الجائحة، إلّا إذا اقترحنا، كما فعل معاون حاكم ولاية تكساس، التضحيةَ الجماعيّةَ بالأكثر عرضةً للإصابة بالفيروس بيننا. يصفُ جيجك مثل هذه الإجراءات بالقريبة من السياسة النفعيّة الفظّة لرومانيا إبّان عهد شاوشيسكو حيث كان يُمنعُ المتقاعدون من دخول المستشفيات. تؤدّي مثلُ هذه المعتقدات إلى أمر واحد: «البربريّة بوجه إنساني - أي إجراءات متوحّشة للبقاء تفرض مع شعورٍ بالندم أو حتى التعاطف، لكنها تستمدّ شرعيّتها من آراء الخبراء».

تعاون دولي، مساواة، كرامة إنسانيّة

هذا الكتاب القصير مليءٌ بأفكار أخرى متبصّرة ترتبط بالواقع وتتعلّق بالعمل والإنتاجيّة في زمن الكوفيد-١٩ وبَعده. مع أكثر من مئة ألف ضحيّةٍ مؤكّدة في الولايات المتّحدة الأميركيّة، (حتى أوائل شباط/ فبراير [٢٠٢٠] تخطى عدد الإصابات بالفيروس في الولايات المتحدة ٢٧ مليونًا) و٤٠ ألفًا كإحصاء ترجيحي لعدد الأميركيّين العاطلين من العمل، وملايين المستأجِرين غيرِ القادرين على تسديد إيجاراتهم، لن يلعب جيجك دور فيلسوف يعزّي أو يشتّت الانتباه. لكنه يوجّه أنظارنا إلى الوراء باتّجاه الطريق الوحيد إلى الأمام، ألا وهو مجابهةُ المشاكل التي تواجهنا. يستعيد جيجك قولاً مأثورًا قديمًا في علم الاقتصاد: «وقت الأزمة كلّنا اشتراكيّون». معنى القول أنّ الحكومات تكون مستعدّةً لاستخدام سياساتٍ تبدو وكأنّها «اشتراكيّة» من أجل تخفيف الضغوط الشعبيّة أو الاضطرابات الناجمة عن الجائحة. يطالبنا الكاتب بأن نتساءلَ في ما لو أنه يكفي وضعُ 'وجهٍ إنساني' على ما سيظلّ فعليًّا عالمًا بربريًّا. هل يكفي أن نحلّ تأثيرات هذه الأزمة، أم نحُول دون وقوع مثلها في المستقبل؟ هل يكفي «إنهاءُ الحجْر» و«العودة إلى الحياة الطبيعيّة» في حين، وكما يُقرّ العلماء، سيكون شبَح التهديد الذي ترخيه الفيروسات على الصحّة العامّة في العالم حاضرًا على الدوام؟ بالنسبة لجيجك، البديلُ الأوحدُ للبربريّة هو إعادة ابتكار مرحلةٍ شُوّهت سمعتُها كثيرًا في التاريخ، مرحلةٍ كانت تتطلّع إلى تعاون دولي، إلى المساواة والكرامة الإنسانيّة. هي المرحلة التي عُرفَت بالشيوعيّة. إنّ الجهودَ لتنسيق «أمميّة تقدميّة» Progressive International اليوم قد تلبّي هذه الفرصة الآتية من الماضي، لكنّها بحِملٍ توتاليتاري أخفَّ من ذي قبل. وإذا نحن قرّرنا أن ننظر حولنا بعقل منفتح فمن الممكن أن نلمح إمكاناتٍ أخرى تنبثق من التفكير بالجماعة، إمكانات اندماج لم تكن في الحسبان. لكنّ أوّلَ ما يُفترض بنا فعلُه، هو رفضُ الهلع واختيار الإنسانيّة.



يا عين

إعادة إعمار بيروت بعد الرابع من آب تجارب الماضي وأسئلة الحاضر

جاد تابت

معمار، مخطط مدني، يعيش ويعمل بين باريس وبيروت. تشمل أعماله التاريخ الحضري، إعادة تأهيل النسيج المدني، والإسكان الاجتماعي. عضو في لجنة التراث العالمي التابعة لمنظمة الأونسكو

في ذلك المساء من الرابع من شهر آب/ أغسطس ٢٠٢٠، توقّفت عقارب الساعة عند السادسة والست دقائق، إذ دوّى انفجار ضخم في العنبر رقم ١٢ في مرفأ بيروت عادلت قوّتُه طاقةَ زلزال بقوة أربع درجات على مقياس ريختر. هزّ الانفجار كل أنحاء المدينة فدمّر أحياءً بكاملها وتسبّب بأضرار جسيمة أصابت المنازل والمؤسسات والبنى التحتية ومرفأ بيروت، كما أدىّ إلى تهشيم الواجهات الزجاجية للمباني وامتدّت مفاعيله إلى عددٍ من بلدات المتن وبعبدا وعاليه. وأصابت شظايا الانفجار بصورة مباشرة قلوب جميع اللبنانيين، وراح ضحيّته مئات القتلى وألوف الجرحى والمنكوبين.

وقد شكّل هذا الانفجار حدثًا مفصليًا في تاريخ لبنان وعاصمته بيروت. وهو يطرح مجموعة من الأسئلة تنطلق من إعادة إعمار المناطق المنكوبة لتطاول مجموعة قضايا تتعلق بإعادة تشكيل الحيّز العمراني وحماية النسيج الاجتماعي والهوية المدينية وكيفية استعادة دورة الحياة الاقتصادية والمعيشية وإشكالية التراث والذاكرة بعلاقتها مع التطلّعات المستقبلية لسكان المدينة.

أرقام الأضرار والخسائر

حسب التقرير الذي أعدّه البنك الدولي بالتعاون مع الاتحاد الأوروبي والأمم المتحدة والذي تضمّن تقييمًا سريعًا للأضرار والاحتياجات، بلغت الأضرار المادية بين ٣,٨ مليارات و٤,٦ مليارات دولار أميركي مع وقوع أكثر الأضرار في قطاعَي السكن والثقافة. كما بلغت الخسائر في تدفّقات الاقتصاد بين ٢,٩ و٣,٥ مليارات دولار مع انخفاضٍ في نموّ الناتج المحلّي الإجمالي قد يصل إلى ٠,٤ و٠,٦ نقطة مئوية عامَي ٢٠٢٠ و٢٠٢١ على التوالي[١]. وأصدر البنك الدولي في شهر كانون الأول/ديسمبر ٢٠٢٠ بالتعاون مع الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي تقريرًا جديدًا يتعلّق بالإطار العامّ للإصلاح والتعافي وإعادة الإعمار يضع خطةَ عملٍ لتفعيل نتائج التقييم السريع للأضرار والاحتياجات قُدّرت فيه تكلفةُ الإجراءات الأساسية التي ينبغي اعتمادها لتأمين التعافي وإعادة إعمار ما تهدّم وتلبية الاحتياجات[٢] الأساسيّة للسكان بحوالي مليارين وخمسمئة مليون دولار أميركي لعامَي ٢٠٢١ و٢٠٢٢.

تدلّ هذه الأرقام على حجم الفاجعة التي أصابت الوطن والتي أتت في وقت عصيب يُواجه فيه لبنان أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية عميقة تفاقمت بسبب جائحة كورونا. وتسبّبت هذه الأزمات بانهيار سعر صرف الليرة اللبنانية وارتفاع معدّل التضخّم إلى خانة المئات وانكماش حادّ أصاب كافة القطاعات الاقتصادية ممّا أدّى إلى استفحال المشاكل الاجتماعية وتضاؤل فرص العمل وزيادة في معدلات الفقر والبطالة وهجرة الأدمغة وفقدان الأمل في مستقبل البلاد. وقد عبّرت التحركات الشعبية الواسعة التي انطلقت في خريف عام ٢٠١٩، والتي شارك فيها مئات الآلاف من الشابات والشبان في مختلف الأراضي اللبنانية، عن فقدان الثقة بالطبقة السياسية التي تتحكّم بمصير البلاد، كما عبّرت عن رفض الاستمرار في سياسات أوصلت البلاد إلى شفير الهاوية.

أي نموذج لإعادة الإعمار؟

إن حجم الدمار الذي تسبّب به انفجار المرفأ يطرح مجموعة أسئلة تتعلّق بالنموذج الذي يُمكن اعتماده لإعادة الإعمار في ظل الأزمة الاقتصادية والاجتماعية الخانقة التي تعصف بالبلاد وعجز الطبقة السياسية عن إيجاد الحلول لأبسط المشاكل الحياتية التي يُعاني منها المواطنون. وإذ لم يبرز حتى الآن أي مشروع متّسق يمكن أن يرسم مسارًا للتعافي بعد حوالي ستة أشهر مضت على الانفجار، ربما كان في استرجاع التجارب الماضية ما يسمح باستكشاف الأسئلة التي تُشكّل المدخل الأوّلي لأيّ مقاربة واقعية لإعادة الإعمار. فاستعادة

الماضي تثير أسئلةً في الحاضر والسؤال حين يتحدّد يفتح إمكانية الجواب.

تنطلق قراءتنا لتجارب الإعمار التي شهدتها بيروت منذ منتصف سبعينيات القرن الماضي من مقاربتنا للأطر التي تتحكّم بعملية إعادة الإعمار، إنْ من حيث السياسات الإعمارية والآليات التي يتمّ اعتمادها أو من حيث العلاقة بالنسيج الاجتماعي والتراث المبني وطرق التمويل. ويفترض الانطلاق من هذه التجارب أن نضعها في سياقها التاريخي وضمن «المناخ الأيديولوجي» العامّ للمرحلة التي تكوّنت فيها. لكن لا بدّ لنا في الوقت نفسه من أن ننظر إليها أيضًا عبر علاقتها بتجارب أخرى تكوّنت إثر الحروب والكوارث الطبيعية الكبرى التي عرفها العالم خلال القرن الماضي وأصبحت تُشكّل «نماذج» يتمّ الرجوع إليها والاقتضاء بها لتحديد الخيارات التي يمكن اعتمادها لإعادة الإعمار.

سنستعرض في ما يلي مشروع إعادة إعمار وسط بيروت الذي وُضع خلال السنوات الأولى من الحرب الأهلية وبقي حبرًا على ورق على الرغم من اعتماده من قِبل الحكومة اللبنانية عام ١٩٧٧، ثمّ تجربة إعادة إعمار هذا الوسط التي تمّ تنفيذها على يد شركة سوليدير ابتداءً من تسعينيات القرن الماضي، وأخيرًا تجربة إعادة إعمار الضاحية الجنوبية للعاصمة اللبنانية إثر الحرب التي شنّتها إسرائيل عام ٢٠٠٦. وليس الهدف من استرجاع هذه التجارب أن نتقدّم بسردٍ تاريخي يرسم «فهرسًا بيانيًا» للتجارب المختلفة التي رافقت عمليات الإعمار هذه. لكنّ استعادة الماضي، إذ تطرح أسئلةً في الحاضر وعن الحاضر، قد تُساعدنا في رسم معالم التحوّلات التي تجري على الأرض كما تسمح لنا باستكشاف الاحتمالات المتاحة لمسارات جديدة.

المخطّط التوجيهي لإعمار وسط بيروت بعد حرب السنتين

انطلقت التجربة الأولى بعد سنتين من اندلاع الحرب، حين خَلق دخولُ ما سُمّي آنذاك «بقوات الردع العربية» وهمًا بأنّ الحرب قد انتهت وأنّ دورات العنف التي تكرّرت منذ ربيع عام ١٩٧٥ قد تمّ احتواؤها. وقد جعلت السلطات اللبنانية من قضية إعادة إعمار الوسط التجاري لبيروت محور سياستها الإعمارية بحثًا عن صورة رمزية تُعيد الوحدة إلى المجتمع اللبناني. كان الرئيس الياس سركيس يعتبر نفسه وريثًا للنهج الشهابي ويحلم بتحقيق ما عجز الأخير عن تحقيقه بعد ثورة ١٩٥٨. وكان المشروع الذي أُطلق لإعادة تنظيم قلب العاصمة تجسيدًا لهذا الحلم.

كُلّفت بلدية بيروت ومجلس تنفيذ المشاريع الكبرى لمدينة بيروت بإعداد هذا المشروع ضمن فترة زمنيّة محدودة. وطُلب من المحترف الباريسي لتنظيم المدن APUR التابع لبلدية باريس اقتراحَ تصوّر أوّلي لإعادة الإعمار تمّ على أساسه إعداد المخطّط التوجيهي العامّ لإعادة بناء الوسط التجاري للعاصمة. وشمل هذا المخطط منطقةً بلغت مساحتُها ١٣٠ هكتارا تطابقت حدودها مع محيط المناطق الأكثر تضرّرًا من جرّاء المعارك وتحدّدت أهدافه الأساسية كما جاء في التقرير الذي نشر في ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٧٧ كالآتي[٣]:

- إعادة قلب بيروت إلى وضعه السابق كنقطة التقاء وتجمّع للّبنانيين من مختلف الطوائف والفئات وكتعبير عن وحدة لبنان.
- تحديث الوسط التجاري وحلّ مشكلات التنقّل والخلل الوظائفي التي كان يشكو منها قبل الحرب، مع التركيز على ضرورة الحفاظ على الملامح الخاصة لهذا الوسط المرتبطة بمحيطه الطبيعي وتاريخه وعلى طابعه التقليدي الشرقي والمتوسطي.
- التحلّي بأكبر قدر من الواقعيّة في تحديد اقتراحات التغيير كي لا يأتي الإعمار ليضيف خرابًا جديدًا فوق الدمار الذي أحدثته الحرب.

تماشيًا مع هذه المبادئ الرئيسة، اقترح المخطط الحفاظ على نسيج الأحياء القديمة مع وضع قواعد لترميم ما تهدّم أو إعادة بنائه، بالإضافة إلى تأهيل الأسواق الواقعة غربي ساحة الشهداء (سوق الصاغة، سوق سرسق، سوق النورية، سوق أبو النصر، إلخ) كما الأسواق الواقعة في محيط باب ادريس (سوق الجَميل، سوق الطويلة، سوق أيّاس، إلخ) والحفاظ على طابعها التراثي وتحويلها إلى مناطق مخصّصة للمشاة. كذلك اقترح الحفاظ على شبكة الطرقات وعلى الساحات الرئيسية بطابعها القديم (ساحة الشهداء، ساحة الدبّاس، ساحة النجمة، ساحة رياض الصلح، ساحة باب إدريس، إلخ) مع اقتراح توسيع بعض الشوارع وشقّ طرق جديدة لتسهيل حركة السير (شارع جورج حداد على الحدود الشرقية للوسط، الشارع البحري في منطقة الزيتونة وشارع جديد يربط شارع كليمنصو بساحة باب إدريس عبر حي وادي أبو جميل).

وأولى المخطط أهميةً خاصةً لواجهة بيروت البحرية للتأكيد على علاقة المدينة بالبحر، فاقترح إقامة حديقة عامة على الأراضي المردومة في منطقة الزيتونة وتحويل المنطقة المحيطة بالحوض الأوّل للمرفأ إلى حيّ شبيه بحارات المرافئ التقليدية المنتشرة على طول شواطئ البحر الأبيض المتوسط. كما لحظ إنشاء مصلحة مستقلّة لتطوير



المرفأ والتخطيط لإقامة واجهة «مرفئيّة صناعيّة» من الحوض الأوّل حتى حدود نهر بيروت.

يعكس هذا المشروع الاتجاهات التي برزت في ثقافة التنظيم المدني في العالم منذ أواخر الستينيات من القرن الماضي التي أصبحت تولي اهتمامًا خاصًّا للحفاظ على التراث والنسيج المديني التاريخي. وهو يندرج أيضًا ضمن سياق السياسة الشهابيّة التي أعطت للدولة الدور الرئيسي في كلّ ما يتعلّق بالتخطيط الحضري والتنظيم المدني وترتيب الأراضي. فحين لحظ المخطط التوجيهي إعادة تنظيم بعض المناطق (كما في حيّ البغاء الواقع شرقيّ ساحة الشهداء وحيّ الغلغول الذي كان قد تحوّل خلال الحرب إلى ملاذ للهامشيين ومدمني المخدّرات) استعاد الخططَ التي كانت قد وُضعت في أوائل الستينيات لتشكيل شركات عقارية تديرها الدولة وتضمّ حصرًا المالكين وأصحاب الحقوق وفقًا لما تنصّ عليه المادة ٢١ من قانون التنظيم المدني.

مشاريع الثمانينيات والانتقال نحو النموذج النيوليبرالي

على الرغم من إقراره رسميًّا عام ١٩٧٧، لم يُبصر هذا المشروع النور بسبب اندلاع القتال من جديد واشتداد المعارك في وسط العاصمة وعلى طول خطوط التماس. وبقيت الأمور مجمّدة حتى أواخر عام ١٩٨٢ حين دخلت القوات متعدّدة الجنسيات بعد الاجتياح الإسرائيلي، فأعيد طرح موضوع إعادة الإعمار. ودار نقاش في بعض الأوساط الأكاديمية تناول مجموعةً من الأسئلة حول النظرة المستقبليّة لوسط بيروت: هل ينبغي المباشرة بإعادة الإعمار فورًا كما كان يطالب أصحابُ الحقوق وتجّار بيروت أم من الأفضل التروّي للاستفادة من «فرصة ذهبية» للكشف على الثروات الأثريّة والتعرّف على تاريخ بيروت القديم؟ هل ينبغي تحويل الوسط إلى منطقة سياحية أثريّة أم أنّ اعتماد هذا الخيار سيؤدي حتمًا إلى «موت المدينة بدلاً من إحيائها» حسب ما كان يصرّح به وزير الأشغال المعمار الشيخ بيار الخوري[٤]؟ كما طُرحت فكرة تنظيم مباراة معمارية عالمية «لإعادة خلق الوظائف الاقتصادية والاجتماعية التوحيدية للعاصمة (...) وإطلاق عملية إعمار لبنان عبر استعادة ثقة المستثمرين من البلدان المجاورة» كما جاء في دفتر شروط المباراة العالمية الذي أعدّته شركة «أوجيه لبنان» في حزيران/ يونيو[٥] ١٩٨٣.

لكن، بينما كان هذا النقاش دائرًا كانت القرارات الأساسية قد اتُّخذت ونُفّذت على الأرض. فبينما كانت



شركة أوجيه ترمّم الأبنية المتضرّرة في منطقة فوش-اللمبي وشارع المعرض والمنطقة المحيطة بمبنى مجلس النواب، كانت جرّافاتها تنشط لتدمير الأسواق القديمة الواقعة غرب ساحة الشهداء بالإضافة إلى منطقة الصيفي حيث سوق البغاء القديم والواجهة البحرية قبالة الحوض الأول. ولم يعُد المخطط التوجيهي الذي كان قد أقرّ عام ١٩٧٧ ذا جدوى بعد أن تمّ تدمير أحياء بكاملها كان قد لحظ هذا المخطط ضرورة الحفاظ عليها وإعادة إحيائها.

لقد جاء هذا الدمار الذي محا أجزاءً أساسيةً من تاريخ بيروت ليُعلن التخلّي عن النهج السابق الذي يعطي للدولة الدور الرئيسي في عمليّة الإعمار والانتقال نحو توجّهٍ جديدٍ يرتكز على تلزيم الإعمار للقطاع الخاصّ واستجلاب الرساميل لتمويل المشاريع عبر إغرائها بالأرباح التي يمكن تحقيقها. وتجلّى هذا التوجّه في العديد من المشاريع التي رأت النور خلال الثمانينيات من القرن الماضي مثل مشروع ردم البحر في منطقة الضبيّة شمال بيروت الذي كُلّف بإعداده المعمار الكاتالاني ريكاردو بوفيل وتمّ تلزيمه لـ«الشركة الوطنية للتعهّدات» التي يملُكها جوزيف خوري أو مشروع إعادة تنظيم الواجهة البحرية لمدينة صيدا القديمة أو غيرها من المشاريع التي أُطلقت في عهد الرئيس أمين الجميل. وفي الوقت نفسه كُلّفت شركة أوجيه بإعداد مخطّطٍ بديلٍ لإعمار وسط بيروت لم يتمّ استكماله بسبب تجدّد أعمال العنف في البلاد بعد حرب الجبل وانقسام العاصمة من جديد على جانبي خطوط التماس.

ارتبط التوجّه الجديد بواسطة الاتجاهات التي بدأت تبرز منذ الثمانينيات في العالم الرأسمالي للحدّ من تدخل الدولة في آليّة السوق ومنح الحوافز لتشجيع الاستثمارات

وقد ارتبط هذا التوجّه الجديد الذي يؤدي إلى تهميش دور المؤسسات الرسمية بواسطة الاتجاهات التي بدأت تبرز منذ أوائل الثمانينيات في معظم أقطار العالم الرأسمالي للحدّ من تدخل الدولة في آليّة السوق ومنح الحوافز لتشجيع الاستثمارات التي من شأنها أن تُغيّر وجهَ مناطق بكاملها، على غرار مشروع «كناري وارف» في لندن الذي أُطلق في عهد مارغرت ثاتشر والذي شكلّ مثالاً للنهج النيوليبرالي في تنظيم المدن.

١-إعادة اعمار الوسط التجاري على يد شركة «سوليدير»

بعد الإعلان عن انتهاء الحرب في لبنان إثر توقيع اتفاق الطائف، عاد موضوع إعادة الإعمار إلى سلّم الأولويات. واختار الحكم الجديد تلزيمَ إعادة إعمار وسط بيروت التجاري للقطاع الخاص.

وقد أنشئت شركة «سوليدير» عام ١٩٩٤ بموجب القانون رقم ١١٧ الصادر في تاريخ ٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١ الذي سمح بإنشاء شركات عقارية خاصة «لإعادة ترتيب وضعية وإعمار منطقة أو أكثر من المناطق المتضررة في لبنان بسبب الأحداث الأمنية وفقًا لتصميم ونظام توجيهي مصدّق حسب الأصول، والقيام بالأعمال الضرورية التي يتطلّبها تنفيذ هذا الموضوع (...) وبيع الأراضي المرتّبة وإنشاء الأبنية عليها وبيعها أو تأجيرها أو استثمارها. وإذا كانت المنطقة المتضررة محاذيةً للبحر فيمكن للحكومة الاتّفاق مع الشركة العقارية على ردم جزءٍ من البحر وفقًا لتصميم ونظام توجيهي مصدّق أصولاً، ويتم ترتيب الأراضي الناجمة عن عملية الردم وتوزيعها بين الدولة والشركة بموجب اتفاق يضعه مجلس الإنماء والإعمار ويُصدّق بمرسوم يُتّخذ في مجلس الوزراء». وحدّد القانون أنّ رأسمال الشركة العقارية يتكوّن من التقديمات العينية لأصحاب الحقوق ومن مساهمات نقدية يكتتب بها أفراد أو شركات لبنانية أو عربية.

على هذا الأساس تأسّست شركة «سوليدير» برأسمال قدره ١،٦٥ مليار دولار لتضمّ حوالي ٣٥ ألف مساهم وتقوم بتنفيذ مشروع تطوير وسط بيروت وإعادة إعماره على مساحة ١،٩ مليون متر مربع منها حوالي ٧٠٠ ألف متر مربع من الأراضي المستحدثة على البحر. وبمجرّد صدور مرسوم الترخيص بتأسيس شركة «سوليدير» تمّ إسقاط الأملاك العامّة الواقعة ضمن المنطقة وإدخالها في أملاك الشركة الخاصة.

بمقارنة مفهوم الشركات العقارية كما لحظتها سابقًا المادة ٢١ من قانون التنظيم المدني مع القانون ١١٧ الذي تأسّست بموجبه شركة «سوليدير» يتبيّن لنا بوضوح الانتقال من نهج يعطي للدولة مسؤولية إدارة مشاريع التطوير الحضري وإعادة الإعمار إلى نهج نيوليبرالي يقضي بتلزيم هذه المشاريع للقطاع الخاصّ واستجلاب الرساميل لتمويلها.

فقانون التنظيم المدني إذ يلحظ إمكانيةَ إنشاء شركات عقارية لأجل ترتيبٍ إجمالي لكلّ أو لجزءٍ من منطقة، يؤكّد أنّ هذه الشركات يُمكن أن تضمّ حصرًا «الملّاكين وسائر أصحاب الحقوق بمن فيهم المستأجرون والمستثمرون وكذلك الدولة أو البلديات ذات العلاقة» دون أن يعطى حقّ التملّك لغير هؤلاء. ويُعطى الملّاكون وكافّة أصحاب

الحقوق أسهمًا في الشركة مقابل هذه الحقوق، كما تُخصَّص أيضًا أسهمٌ للدولة والبلديات مقابل مقدّماتها العينية لإدارة الشركة ومقابل الأموال النقدية التي تكون قد دفعتها لأجل إنشاء الشركة وتغذية صندوقها. أي أن قانون التنظيم المدني يعطي للمؤسسات العامة من دولة وبلديات مهمة إدارة الشركة العقارية التي تضمّ الملاكين وأصحاب الحقوق بينما يُخرج القانون رقم ١١٧ الذي أنشئت على أساسه شركة «سوليدير» هذه المؤسسات العامّة من المعادلة ويعطي حقّ تملّك نصف أسهم الشركة لمتموّلين يرغبون بتقديم مساهمات مالية في رأس مال الشركة. ونظرًا لتفتّت المُلكيّات العقارية الناتج من التراكم التاريخي للمُلكيّة في قلب العاصمة وتعدّد أصحاب الحقوق الذين لا يملكون سوى عددٍ زهيدٍ من الأسهم، يتبيّن أنّ القانون الجديد يعطي السيطرة الفعلية في الشركة العقارية للمتموّلين الذين يتقدّمون بمساهمات مالية تمكنّهم من الاستحصال على نسبة من الأسهم قد تصل إلى ١٠٪ من رأسمال الشركة للمساهم الواحد.

وكانت النتيجة الطبيعية للقانون الجديد إحداث تغييرٍ ديموغرافي كبيرٍ وإجراء تحويلٍ جذري للنسيج الاجتماعي لوسط المدينة وتغيير طابعه العمراني عبر تدمير ما يقارب ٨٠٪ من مباني الوسط القديم، ممّا يناقض الأهداف المعلنة للمخطّط التوجيهي السابق الذي كان قد أُقرّ عام ١٩٧٧ والذي كان يضع على رأس أهدافه «إعادة قلب بيروت إلى وضعه السابق (...) وتجنّب كلّ ما يمكن أن يؤدّي إلى إضافة خرابٍ جديدٍ فوق الدمار الذي أحدثته الحرب». فالأهداف الفعلية لإعادة إعمار الوسط أصبحت محكومةً بقدرة المشروع على استجلاب الرساميل وتأمين أكبر نسبةٍ ممكنةٍ من الأرباح لضمان ديمومته.

ويتجلّى ذلك بالتركيز على ضرورة إدخال أكبر نسبةٍ ممكنةٍ من المرونة في التعامل مع المخطّطات وأنظمة البناء، مما أدّى إلى إدخال تغييرات عديدة على التصاميم التي أقرّها مجلس الوزراء والتي كُلّفت شركة «سوليدير» بتنفيذها، كتعديل أنظمة المنطقة المقابلة لخليج الزيتونة بغية السماح ببناء أبنية مرتفعة مثلاً أو السماح بهدم بعض الأبنية التراثية كما في منطقة وادي أبو جميل أو العديد من التعديلات الأخرى والتعامل بخفّة مع المواقع الأثرية لمجاراة طلبات المستثمرين. وعلى الرغم من شعار «بيروت مدينة عريقة للمستقبل» الذي أطلقته الشركة، وعلى الرغم من الجهود التي بُذلت لترميم المناطق المحيطة بشارع المعرض وشارعَي فوش واللمبي، فقد أقام المشروع علاقةً ملتبسةً بالتراث إذ لم يحتفظ من المدينة القديمة سوى بالأجزاء التي تزيد من جاذبيّته بالنسبة للمستثمرين، ممّا أفقد التراث علاقته بذاكرة السكان وحوّله إلى مجرد سلعة للاستهلاك.

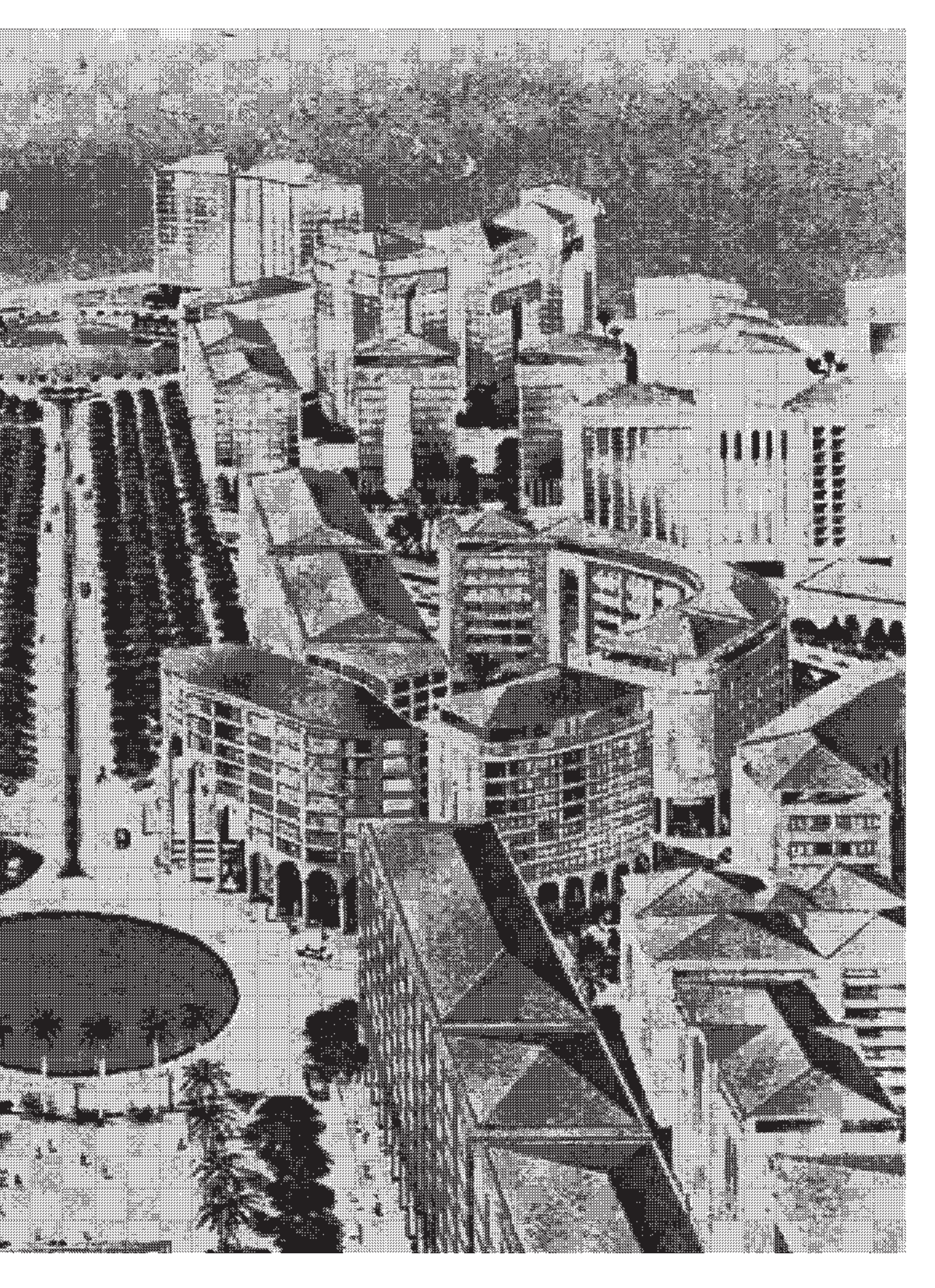
في الحقيقة، لا يمكن فهم تجربة إعادة إعمار وسط بيروت على يد شركة «سوليدير» من دون العودة إلى الظروف التي رافقت نشأة هذه التجربة في أوائل التسعينيات من القرن الماضي. فبعد حرب الخليج الأولى وأثرِ مؤتمر مدريد واتفاق أوسلو، برز وهمٌ بإمكانية حدوث سلام عربي إسرائيلي وشيك يسمح لبيروت باستعادة الدور الذي كانت تلعبه قبل الحرب كمركزٍ اقتصادي ومالي رئيسي في المنطقة يلعب دور الوسيط بين الشرق والغرب. وإذ لم تكن دبي قد احتلّت آنذاك المركزَ الذي عرفته في ما بعد، كان مشروع إعادة إعمار الوسط يطمح إلى إطلاق مسارٍ يسمح لبيروت باحتلال موقعٍ مميّزٍ في خريطة العولمة الجديدة.

وتمكّن المشروع عند إطلاقه من أن يخلق فعلاً ديناميةً سمحت باستقطاب الرساميل اللبنانية والعربية. إلا أنّ تراجع حظوظ التسوية الإقليمية ما لبث أن أدخله في حالة جمودٍ لم يخرج منها سوى من خلال إعادة نظرٍ جذريةٍ بالأسس التي ارتكز عليها والتخلّي عن طموحات البداية. وأتت التطورات التي لحقت بأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأميركية لتعطي المشروع زخمًا جديدًا عبر الإيحاء بإمكانية تحويله إلى مكان إقامةٍ موسميّةٍ للأثرياء وملاذٍ لأمراء الخليج. إلا أنّ هذا الزخم لم يدمْ طويلاً إذ تعثّر المشروع من جديد بعد تداعيات حرب ٢٠٠٦ ثم اندلاع الحرب في سورية ودخول لبنان من بعدها في أزمة اقتصادية عميقة. واليوم، أصبح قلبُ المدينة الذي هدم وأعيد إعماره جسمًا ميتًا لا تدبّ فيه الحياة إلا حين ينزل إليه المتظاهرون ليسجّلوا على جدرانه المهجورة علامات غضبهم.

٢-محاولتا «إليسار» و«لينور»: التنظيم المدني في ظلّ التقاسم الطائفي

بالتزامن مع إطلاق مشروع إعادة إعمار وسط بيروت على يد شركة «سوليدير» جرت محاولتان تهدفان إلى تنظيم المناطق الواقعة شمال العاصمة وجنوبها.

تمثّلت المحاولة الأولى بإطلاق مشروع تطوير ساحل المتن الشّمالي أو ما يُعرف بمشروع «لينور» الذي كان يلحظ ردم البحر من نهر بيروت حتى نهر أنطلياس ويُشكّل امتدادًا لتطوير الساحل من وسط بيروت التجاري حتى مشروع «مارينا ضبية» آنف الذكر. وبعدما تمّ التخلّي عن المخطط الذي كان قد أعدّه المعمار ريكاردو بوفيل في الثمانينيات، والذي كان يتميّز بتركيزه على تطوير المساحات





العامة[٦] صدر المرسوم رقم ٨٩٣٧ الذي لحظ إنشاء «الشركة اللبنانيّة لتطوير الساحل الشمالي لمدينة بيروت ش.م.ل (لينور)»، وأوكل إليها ردم البحر والقيام بجميع الأعمال لتنفيذ مخطط توجيهي جديد. وشكّل ذلك سابقة قانونيّة حيث إنّ الحكومة أجازت لنفسها التصرّف بالأملاك العامّة فوهبتها إلى شركة خاصّة بدون العودة إلى مجلس النواب لإصدار قانون يسمح بذلك[٧].

وقد ألغى المخططُ الجديدُ المساحات العامّة التي كانت مقترحة سابقًا ولم يبقَ منها سوى حديقة عامة تُنشأ فوق مطمر برج حمود. وفي المقابل لحظ المشروع زيادة المساحات المبنيّة كما لحظ إنشاء منطقة صناعية تنقل إليها مخازن الوقود وتحتوي على محطّة لتكرير مياه الصرف الصحّي وقاعدة لخفر السواحل ومنطقة حرّة وقاعدة وطنيّة لتجارة التكنولوجيا ومنطقة سكنيّة تجذب الاستثمارات تمتدّ على مساحة ١،٣ مليون متر مربّع من الأراضي المكتسبة على البحر.

أما المحاولة الثانية فقد أُطلقت أيضًا في أوائل التسعينيات من القرن الماضي لإعادة ترتيب منطقة الضاحية الجنوبية الغربية لمدينة بيروت. وكما بالنسبة لتطوير الساحل الشمالي لمدينة بيروت، ارتكز المشروع، الذي كان من المفترض أن يُلزَّم تنفيذُه لشركة عقارية خاصّة شبيهة بنظام شركة «سوليدير»، على دراساتٍ كانت قد أُعدّت سابقًا في عهد الرئيس أمين الجميّل[٨]. ودارت مفاوضاتٌ طويلةٌ بين حكومة الرئيس رفيق الحريري والأحزاب الموجودة في المنطقة انتهت بالتخلّي عن فكرة الشركة العقارية واستبدالها «بالمؤسسة العامّة لترتيب منطقة الضاحية الجنوبية الغربية لمدينة بيروت» (أي ما عرف باسم مشروع «إليسار») التي أُنشئت عام ١٩٩٥ بموجب المرسوم رقم ٦٩١٨. وكان يهدف هذا المشروع إلى الاستملاك المؤقّت لبعض العقارات ضمن أراضي الغبيري وبرج البراجنة والمزرعة لإعادة تنظيم البناء عليها وإزالة البناء «العشوائي» وتحرير الواجهة البحريّة لتطوير منطقة سياحية والعمل على بناء مساكن بديلة للسكّان في المنطقة الممتدّة من المطار إلى الجناح مرورًا بالرمل العالي وحرج القتيل وإعادة تأهيل البنى التحتية[٩].

لكنّ المشروع ما لبث أن اصطدم بعوائق كثيرة، منها سياسيّة تعود إلى المنافسة و«شدّ الحبال» بين مراكز القوى، ومنها ماليّة تعود إلى الكلفة الباهظة للمشروع والتي قُدّرت بمليار دولار أميركي، كما اصطدم بانتشار المخالفات في المنطقة ومعارضة الأهالي المقيمين منذ زمنٍ بعيدٍ بصورةٍ غير شرعية على الأملاك العامّة والخاصّة في الجناح والأوزاعي والرمل العالي على نقلهم من منازلهم وإبعادهم عن مصدر رزقهم.

من الواضح أنّ هذين المشروعين اندرجا ضمن مسارٍ واحدٍ يرتكز على المنافع الاقتصادية المرتقبة للتطوير العقاري وعلى مفهوم التقسيم الطائفي للفضاء الذي يهدف إلى تأمين شكلٍ من «التوازن» بين المناطق كترجمةٍ مباشرةٍ لما كرّسه اتفاقُ الطائف، حيث يتمّ «حفظ حقوق» الجبل المسيحي والضاحية الشيعية مقابل إطلاق مشروع إعادة إعمار وسط بيروت[١٠].

لكن كلا المشروعين لم يبصرا النور، وأتى فشل محاولتَي «لينور» و«إليسار» ليعبّر عن تعثّر التسوية السياسية الناتجة من اتفاق الطائف واستمرار تأثير الانقسامات الناجمة عن الحرب على جغرافيا المدينة.

٣- إعادة إنتاج المدى المقاوم: مشروع «وعد»

بعد العدوان الإسرائيلي في تموز/ يوليو ٢٠٠٦ الذي أدّى إلى تدمير قسمٍ كبيرٍ من الجنوب والضاحية الجنوبية والبقاع، أطلق «حزب الله» عن طريق مؤسسة «جهاد البناء» مشروع «وعد» لإعادة إعمار ما هدّمته الحرب تحت شعار «نعيدها أجمل ممّا كانت». وشملت المنطقة الأكثر تضرّرًا في ضاحية بيروت الجنوبية قسمًا من منطقة حارة حريك يقع بين البوليفار الذي يربط طريق المطار بالحازمية عبر مخيّم برج البراجنة جنوبًا وطريق بئر العبد شرقًا وطريق حارة حريك الرئيسي غربًا.

فور انتهاء العدوان الإسرائيلي عمدت الحكومة اللبنانية إلى تشكيل لجنةٍ مشتركةٍ ضمّت الإدارات الرسمية المعنيّة ونقابة المهندسين بالإضافة إلى بلديات الشياح والغبيري وبرج البراجنة وحارة حريك وممثّلين عن «حركة أمل» و«حزب الله» للبحث في إعادة الإعمار. وشكّلت الآليةُ التي ستُعتمد لإعادة الإعمار موضعَ نقاشٍ داخل اللجنة. وقد تمّ اقتراح تأسيس شركة عقارية تتولّى مسؤولية الإعمار قابلَه «حزبُ الله» بالرفض بحجّة ما يتطلّبه هذا الاقتراح من عمليات ضمّ وفرز تستغرق وقتًا طويلاً وخوفًا من تكرار تجربة «إليسار» التي مُنيت بالفشل[١١]. كما عُرض اقتراحٌ آخر بإعطاء المساعدات مباشرةً للمتضررين ليبنوا منازلهم بأنفسهم عبر انتخاب لجانٍ تُمثّل المالكين بناءً لقانون المُلكيّة المشتركة. وفور صدور القرار ١٤٦ عن رئاسة الحكومة اللبنانية في أول شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦ والذي حدّد آلية دفع التعويضات للمتضرّرين، أجرى «حزب الله» استشارات انتهت إلى أن يتولّى الحزب إعادة الإعمار عبر توكيل مؤسسة «جهاد البناء» من قِبل أصحاب الحقوق، على أن تجمع المؤسسةُ التعويضات التي تمنحها الدولةُ للمتضررين وتتولّى الإعمار مع تأمين ما ينقص من الأموال لإنجاز المشروع.

ومنذ البدء، أعلن القيّمون على مشروع «وعد» أنّ هذا المشروع يُمثّل نقيضًا لتجربة «سوليدير» التي «صادرت أملاك أصحاب الحقوق الصغيرة (...) وقضت على ذاكرة بيروت»[١٢]. فارتكز المشروع على ضرورة الحفاظ على «الاستقرار الديموغرافي» واعتماد السرعة القصوى في الإنجاز حرصًا على عودة الناس إلى مساكنهم وأماكن عملهم، وإعادة بناء ما تهدّم كما كان «مع تشذيب ما علق بالبناء من شوائب والعمل على حداثة الواجهة واعتماد سياسة تجميع الشرفات واحترام مبادئ السلامة العامّة»[١٣].

في مشروع «وعد» تولّى «حزب الله» إعادة الإعمار بواسطة مؤسسة «جهاد البناء» التي جمعت التعويضات التي منحتها الدولة للمتضررين

وإذ شكّل عاملُ السرعة في إعادة الإعمار أولويّةً رئيسيةً لدى القيّمين على المشروع، تمّت إعادة بناء ٢٧٠ مبنًى تضُمّ ٤٧٠٠ وحدةٍ سكنيّةٍ وتجاريةٍ فعادت الحياة إلى المنطقة وعاد السكّان إليها خلال فترةٍ وجيزةٍ لا تتعدّى الخمس سنوات. كما نجح المشروع في أن يُعلن موقفًا سياسيًّا يُعبّر عن إرادة الصمود في وجه العدوان الإسرائيلي وبناء المدى الحاضن للمقاومة. وقد مثّل هذا المشروع تجربةً غير مألوفة تبتعد عن النماذج التقليدية لإعادة الإعمار التي غالبًا ما ترتكز إمّا على مؤسسات الدولة أو على الرساميل الخاصة. وفي هذا المضمار يمكن مقارنته بالسياسات العمرانية التي اعتمدتها الأحزاب الشيوعية في فرنسا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الثانية والتي سمحت لها أن تعزّز مواقعها في ضواحي المدن «الحمراء» بمعزلٍ عن السلطات الرسمية[١٤].

لكنّ الخيار المعتمد لإعادة بناء ما تهدّم كما كان والحفاظ على معدّلات الاستثمار وارتفاع المباني وحجم الشقق دون تعديل لم يسمح بإدخال تعديلات تهدف إلى تحسين النسيج المبنيّ في أحياء كانت تشكو من كثافة عالية. ولم يتمكّن المشروع من إيجاد حلولٍ لمشاكل مزمنة كازدحام السير والتلوّث البيئي وفقدان المساحات العامّة والمساحات الخضراء والخدمات العامّة وتحسين شروط التهوئة الطبيعية والإنارة في الوحدات السكنيّة[١٥].

تغييب الدولة واحتجاب مفهوم المصلحة العامّة

تقدّم المشاريعُ التي استعرضناها مقارباتٍ مختلفةً للإنتاج المديني، كاشفةً عن خيارات سياسية وثقافية مختلفة سواء من حيث الآليّات المعتمدة أو من حيث العلاقة بالنسيج الاجتماعي والتراث المبنيّ وطرق التمويل.

ويتبيّن من هذا العرض أنّ كل المحاولات التي قامت على مبدأ أن تتولّى الدولة أو المؤسسات العامّة إدارة عملية الإعمار قد مُنيت بالفشل، بدءًا بالتجربة الأولى لإعادة إعمار وسط بيروت التي كانت قد أوكلت لشركة عقارية تُديرها الدولة، وانتهاءً بمشروع «إليسار» الذي كان يلحظ إعادة إعمار الضاحية الجنوبية لبيروت على يد مؤسسة عامّة. ويُعبّر هذا الفشل عن الضعف المزمن للدولة اللبنانية وتراجع قدرتها على التدخّل في قضايا الاقتصاد والإعمار والتنمية منذ أن أُجهضت المحاولات التي أطلقها المشروع الشهابي في الستينيات من القرن الماضي.

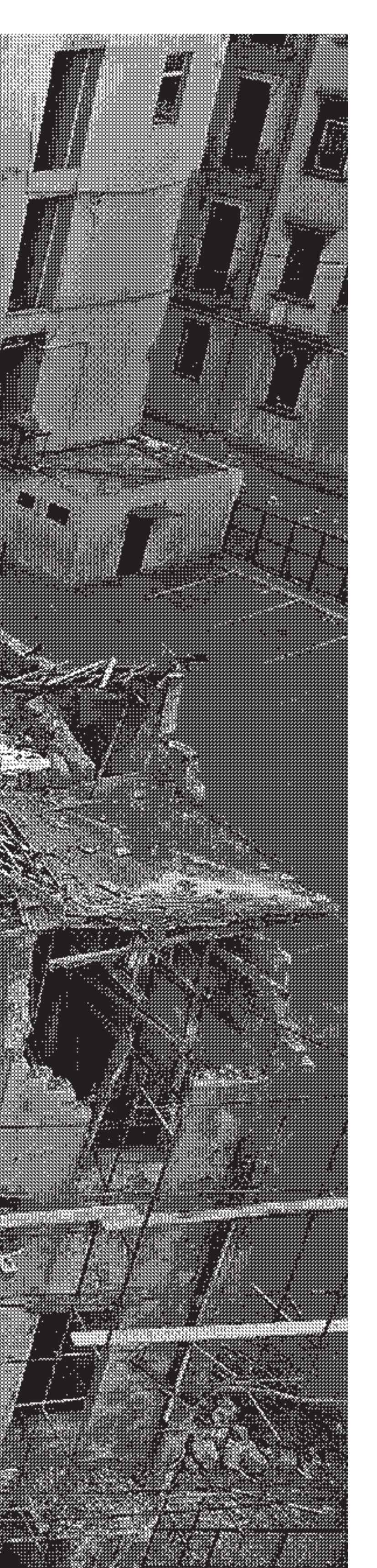
أما التجربة الثانية لإعادة إعمار وسط بيروت (مشروع «سوليدير») ومشروع مارينا الضبية الذي تمّ تلزيمه «للشركة الوطنية للتعهدات» وغيرها من المشاريع التي قامت على تلزيم إعادة الإعمار لشركات خاصّة فهي تُعطي الأولوية لتحقيق الأرباح للمستثمرين، كما تُعبّر عن التحوّل الذي جرى في العالم منذ الثمانينيات من القرن الماضي والذي شهد تراجعَ دور الدولة والمؤسسات العامّة وغلبة التيارات النيوليبرالية في الاقتصاد والسياسة.

ورغم أنّ تجربة إعمار الضاحية الجنوبية (مشروع «وعد») تختلف اختلافًا جذريًّا عن كلّ هذه المشاريع، إذ إنها تشاركها رفضها لتدخّل المؤسسات العامة التي يُصوّرها الطرفان (الإسلامي/المقاوم والنيوليبرالي) على أنها بطيئةٌ وغير فعّالة.

ويؤدّي هذا التغييب إلى تشويش مفهوم المصلحة العامّة التي يُعرّفها كلّ طرفٍ وفقًا لمُنطلقاته السياسية والأيديولوجية الخاصّة، ممّا يُقصي بطبيعة الحال فئاتٍ كثيرةً لا مكان لها في هذا التعريف، أو التي لا تُشارك توجّهات القيّمين على المشروع. كما يؤدّي إلى فرض قطيعةٍ صارمةٍ بين المنطقة التي يُعاد إعمارها (وسط بيروت في مشروع «سوليدير» وقلب الضاحية الجنوبية في مشروع «وعد») وباقي المدينة، إذ تُعتبر المناطق التي يُعاد إعمارها كمناطق تدخّل خاص، موضوعة تحت سلطة استثنائية وخاضعة لأحكام خاصة منفصلة عن آليات التخطيط الحضري «العادية».

نحو نموذج جديد لإعادة الإعمار؟

بعد مرور ستة أشهر على انفجار المرفأ هل يمكننا أن نضع تصوّرًا لكيفيّة سير عملية إعادة إعمار المناطق التي أصابها هذا الانفجار واستعادة دورة الحياة الاقتصادية والمعيشية فيها؟



في ظلّ الغياب شبه الكامل لمؤسسات الدولة وعجزها عن الاستجابة لأبسط حاجات المواطنين، يبدو واضحًا أنّ نموذج الإعمار الذي تمّ إدارته من قِبل الدولة أو مؤسّسات القطاع العامّ لا يمكن أن يُشكّل حلاً ناجعًا لتأمين ترميم المباني المتضرّرة وعودة السكان إلى منازلهم في أقرب وقتٍ لتفادي خطر التهجير وإحياء النشاطات الاقتصادية في المنطقة والمساعدة على عودة النشاطات الثقافية والفنية التي ضربها الانفجار. كما يبدو أنّ النموذج الآخر الذي يرتكز على تلزيم الإعمار لشركاتٍ خاصّة تستجلب الرساميل لتمويل المشاريع عبر إغرائها بالأرباح لا يُمكن الاعتمادُ عليه في ظلّ الأزمة المالية الخانقة التي يمرّ بها لبنان وانهيار النظام المصرفي وانعدام الثقة وتدهور قدرة الاقتصاد اللبناني على جذب الاستثمارات. أمّا نموذج الإعمار الذي تديره فئةٌ وفقًا لبرنامجٍ سياسي وأيديولوجي محدّد تمكّن من خلاله من إقناع عددٍ كبيرٍ من أصحاب الحقوق بمنحها توكيلاً يسمح لها بتولّي مسؤولية إعادة البناء بشكلٍ كاملٍ كما كان الحال في مشروع «وعد»، فهو غيرُ واردٍ نظرًا إلى الخاصيّات الاجتماعية والتاريخية للمنطقة التي أصابها الانفجار والخليط الاجتماعي الذي يميّزها وتعدّد الطبقات والانتماءات والفئات العمرية التي تعيش فيها.

تقود هذه القراءة لتجارب الإعمار السابقة إلى نتيجةٍ بالغة الخطورة. ففي ظلّ استحالة اعتماد الآليات التي تمّ اعتمادها سابقًا، هل نستنتج أنه يستحيل فعلاً، أو على الأقلّ في المستقبل المنظور، إيجاد صيغةٍ تسمح بسير عملية إعمار المناطق التي أصابها انفجار المرفأ بوتائر سريعة؟ وهل الوضعَ ميؤوسٌ منه فعلاً والأفق مسدودٌ أمام عودة السكان إلى منازلهم وعودة النشاطات الاقتصادية فتتحوّل منطقةٌ كانت تنبض بالحياة إلى أرضٍ مهجورةٍ على هامش المدينة؟

في الحقيقة، ما يجري على الأرض يدلّ على عكس ذلك.

منذ الأيام الأولى لحدوث الانفجار تجنّد ألوفُ الشابات والشبان الذين أتوا من مختلف المناطق اللبنانية ونزلوا إلى الشوارع لرفع الأنقاض ومساعدة الأهالي وتقديم العون للمحتاجين. وعلى الرغم من الغياب شبه الكامل لأجهزة الدولة، وضآلة المساعدات التي وزّعها الجيش اللبناني لبعض السكان، والأزمة الاقتصادية الخانقة التي يُعاني منها اللبنانيون واحتجاز أموالهم في المصارف، فإنّ ترميمَ المباني المتضرّرة يسير على قدمٍ وساق، وتدعيمَ ما يقارب مئة مبنًى تراثي مهدّدة بالانهيار قد أُنجز قبل فصل الشتاء، وبدأ السكان يعودون إلى منازلهم، كما بدأت المقاهي في شارعَي غورو وأرمينيا تستعيد نشاطها تدريجيًّا. ويكفي أن يتجوّل المرء في شوارع الجمّيزة ومار مخايل والكرنتينا ليُلاحظ كيف



أنّ المشهد المديني يتحوّل يومًا بعد يوم، وكيف أنّ المنطقة التي قلبها الانفجارُ رأسًا على عقب تعود تدريجيًّا، وإن بشيءٍ من البطء، إلى حالتها الطبيعية.

إنها لمفارقة حقيقية أن تشهد المنطقةُ المنكوبةُ مثل هذه الحركة في الوقت الذي يسيطر الجمود على كافة القطاعات الاقتصادية ويبدو البلد مشلولاً بسبب استفحال الأزمة السياسية وعجز الطبقة الحاكمة عن معالجة تابعيات جائحة كورونا. وتجري دينامية إعادة البناء في ظلّ غياب أي جهةٍ فاعلةٍ قادرةٍ على إدارة عملية الإعمار والتنسيق بين المبادرات المتفرّقة التي تعمل على الأرض بشكلٍ شبه عفويّ: الجمعيّات الأهلية والمنظّمات غير الحكوميّة، بعض نقابات المهن الحرّة (مهندسين، محامين، مقاولين، إلخ)، المؤسسات الجامعيّة ومراكز الأبحاث، المبادرات الفردية لمجموعات من اللبنانيين في الداخل والخارج، المؤسسات الكنسيّة والروابط الدينيّة، المنظّمات الدولية (منظمة الأونسكو للتربية والتعليم، برنامج الأمم المتحدة للمستوطنات البشريّة، مفوّضيّة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، مفوّضيّة الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، إلخ) وبعض السفارات العربية والأجنبية.

صحيحٌ أنّ هذه المبادرات المختلفة كثيرًا ما تنقُصها القدرة على التناغم والتجانس والاتّساق. وهي لا تنتظم في سياقٍ موحّدٍ يندرج ضمن رؤيةٍ متكاملةٍ لصيرورة الإعمار. لكن بوسعها رغم ذلك، وعبر تراكم وتعدّد المبادرات المتفرّقة، أن تُكوّن تجربةً على الأرض قد تُنشئ، وإن بشكل متقطّع، نموذجًا جديدًا لإعادة إعمار الحيّز المديني الذي أصابته الكوارث.

قد لا يتناسب هذا النموذج مع الأطر والتشكيلات التقليدية لافتقاده لتركيبة متماسكة متجانسة تُنظّم إيقاعاته وتُرتّبها. لكن ربما يسمح بتأسيس تجربةٍ أكثر انفتاحًا تحمل في طيّاتها شيئًا من التناقض والمفارقة، لكنها تعكس في الوقت نفسه تعدّد الديناميات الاجتماعية. هذا النموذج «المتقطّع» لا يطمح إلى إعادة ترتيب المدينة بشكلٍ جذري وشاملٍ وهو لا يدّعي تقديم أجوبةٍ نهائيةٍ كما كان الحال بالنسبة للنماذج الأخرى، إلا أنّ من شأنه، عبر التركيب الجدلي للإيقاعات والأصوات المتنافرة، أن يؤسّس لأشكال جديدة غير مألوفة لممارسة الديموقراطية في الحيّز المديني.

لكنّ إنتاج مثل هذه الممارسات له شروط محدّدة.

بدايةً، ودون الانزلاق إلى خطاب شعبوي، ينبغي العمل على إيجاد أطر تسمح بتأمين مشاركة الأهالي في عملية الإعمار. لا تنشأ هذه الأطر ضمن قوالب جاهزة. فبالرغم من المحاولات التي أُجريت لإقامة شكلٍ من أشكال التواصل مع الأهالي في تجربتَي إعادة إعمار الضاحية الجنوبية على يد «وعد» وإعادة إعمار مخيّم نهر البارد للّاجئين الفلسطينيين، فإنّ سبل إيجاد آليات تُكرّس ممارسة الديموقراطية التشاركية تبقى بالغةَ الصعوبة في مجتمعٍ كالمجتمع اللبناني تأسّس فيه النظام السياسي على المحاصصات الفئوية والولاء لزعماء الطوائف. وما يزيد الأمور تعقيدًا غيابُ الأطر القانونية التي تُنظّم بشكلٍ واضحٍ العلاقةَ بين أصحاب الحقوق من مالكين ومستأجرين قدامى وجدد وأصحاب العقود التجارية في ظلّ الغموض الذي يسيطر على كيفية تطبيق قانون الإيجارات الجديد وتقلّبات سعر صرف الليرة. كما يُؤدّي هذا الغموض أحيانًا إلى التأخير في اتخاذ القرارات وبروز إشكالات عديدة بين المالكين والمستأجرين قد ينجم منه تباطؤ في عمليات الترميم وتهجير السكّان الأكثر فقرًا والنشاطات الاقتصادية الأكثر هشاشةً ويخلق فجوةً بين الماضي والحاضر. وتبرز أيضًا تساؤلاتٌ عديدةٌ حول مصير الأبراج التي أُقيمت في السنوات الأخيرة في المنطقة المحيطة بمبنى كهرباء لبنان قبالة المرفأ وكيفية ترميمها في ظلّ التعقيدات التي تُحيط بأنظمة الملكيّات المشتركة، إذ من الأرجح أن تبقى هذه الأبراج هياكلَ فارغةً لمدّةٍ طويلةٍ تشهد لفشل نموذجٍ اقتصادي ومعماري قائمٍ على المضاربة العقاريّة.

من جهةٍ أخرى، وبالرغم من أنّ العديد من المنظمات غير الحكومية تضطلّع الآن بدور أساسي في عملية الإعمار، إلا أنه من الضروري العمل على تلافي المشاكل التي رافقت تجربة إعمار جزيرة هاييتي بعد الزلزال الذي أصابها عام ٢٠١٠، إذ لُقّبت الجزيرةُ الكاريبيةُ بـ «جمهورية المنظمات غير الحكومية» في ظلّ غيابٍ كاملٍ للتنسيق بين هذه المنظمات، ممّا أدّى إلى الكثير من الهدر والعبث واستبعاد شرائح كبيرة من المجتمع من المشاركة في عملية الإعمار. فعلى الرغم من المساعدات التي أرسلها المجتمع الدولي بقيمة مليارات الدولارات، ما زال اليوم أكثر من مليونٍ من السكان يعيشون في الخيم[٦].

وبالرغم من الهريان الذي يصيب أجهزة الدولة، وانعدام الثقة بهذه الأجهزة لدى المجتمع الدولي، لا بدّ من إيجاد آليات تسمح للمؤسسات الرسمية المعنيّة بالإعمار بأن تلعب دورها تحت رقابة المجتمع الأهلي. فرغم المخاطر التي قد تنتج من محاولات استغلال هذه المؤسسات لتقوية الشبكات الزبائنيّة للزعامات السياسية عبر تمويل الإعمار وتوزيع المساعدات، إلا أنّ استمرار التهميش الذي يطاول اليوم المؤسسات الرسمية المعنيّة بالإعمار (وعلى

رأسها بلدية بيروت ووزارة الأشغال العامة ووزارة الثقافة والمؤسسة العامة للإسكان) لا يُشكّل ظاهرةً صحّية، فمن شأنه أن يُعرقل كل المبادرات الهادفة إلى إنتاج تصوّرٍ مستقبلي لتطوّر المنطقة ووضع هذا التصوّر قيد التنفيذ.

لا يعني الإعمارُ فقط ترميم وإعادة بناء ما تهدّم. وإذا أردنا أن نتخطّى الحدود التي رسمها مشروع «وعد» لإعادة إعمار الضاحية الجنوبية والذي اكتفى بإعادة المنطقة إلى الوضع الذي كانت عليه قبل حدوث الدمار من دون معالجة المشاكل التي كانت تعاني منها، علينا أن نبحث عن الخصائص المميّزة للمنطقة كي نتمكّن من رسم أفق تطوّرها المستقبلي. ويتطلّب ذلك اعتمادَ توجّهٍ يُعير الاهتمام للخصوصيات التاريخية والمدينية وللنسيج العمراني والاجتماعي لكلّ حيّ من الأحياء ممّا يُضفي على المنطقة التنوّعَ الذي يُغنيها. وفي هذا الإطار ينبغي التعامل مع الطابع التراثي للمناطق المنكوبة، الذي يتكوّن من نسيجها العامّ ومن الوحدات المكوّنة لهذا النسيج، باعتباره نسيجًا مدينيًّا واجتماعيًّا حيًّا مع المحافظة الكاملة على تنوّعه الذي يُعبّر عن المراحل والتطورات التي مرّت على المدينة.

كما يتطلّب مثلُ هذا التوجه الارتكازَ على طاقات واحتمالات الأمكنة لإحياء الحيّز العامّ للمدينة وإطلاق مشاريع تسمح بتطوير المساحات العامّة التي تمتلك طاقات احتمالية للتحوّل إلى مراكز التقاء وتجمّع. ويشمل ذلك إطلاق مشاريعٍ لتطوير مسارات التنقّل السلس وإنشاء حدائق عامّة ومساحات خضراء كمشروع الحديقة العامّة التي تربط حي مار متر في جوار مدرسة الحكمة بمرفأ بيروت، والاستفادة من محطة سكة الحديد في مار مخايل لتُنظّم فيها نشاطات عامّة ثقافية وفنية.

وينبغي إعادة دراسة مرفأ بيروت على نحوٍ شاملٍ يأخذ بعين الاعتبار آفاق تطوّره المستقبلية وموقعه بالنسبة للمرافئ الأخرى على الساحل اللبناني كما والمرافئ الأخرى شرقي البحر المتوسط (حيفا، طرطوس، إلخ.) ولحظ إعادة ربطه بالمدينة كما كان الحال في السابق قبل أن يتمّ عزله عنها خلال سنوات الحرب وتحويله إلى منطقة معزولة تدير ظهرَها للأحياء المجاورة.

في شهر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢٠، بادرت نقابة المهندسين في بيروت، بالاشتراك مع كليات العمارة في لبنان، إلى إطلاق «إعلان بيروت العمراني» الذي يُقدّم رؤيةً عامّةً حول سبل إعادة تشكيل المنطقة المتضررة. تدعو هذه الوثيقة إلى اعتماد نظرةٍ شاملةٍ بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية، كما تستعرض مجموعة أفكار من شأنها أن تُشكل نقطة انطلاقٍ للعمل على وضع صيغة متكاملة لإعادة الإعمار وتأهيل التراث وحماية النسيج الاجتماعي والهوية المحدّدة لخصوصية العمران في المنطقة المنكوبة وإعادة صياغة علاقة المرفأ ومحيطه العمراني.

كيف يمكن أن يندرج مثل هذا التوجّه ضمن الإطار الزمني الذي تُحدّده أولويات الإعمار والضغوط التي تخلقها ضرورة الاستجابة للحاجيّات الملحّة؟

تبدو المعاني اليوم وكأنها مطروحة أمامنا وما علينا إلا أن نُنظّمها. لكنّ التنظيم بحدّ ذاته يقود إلى إعادة صياغة المعاني وتجسيدها في أشكال وممارسات تكسبها أبعادًا جديدة. وهو أمرٌ قد يستغرق ردحًا من الزمن ويتطلّب الكثير من الصبر والتواضع.

قد يبدو ذلك مستحيلاً في وقتٍ يعيش الناس تحت ضغط الأحداث ويبحثون عن حلول سريعة تُخرجهم من حالة اليأس التي يعيشونها. لكن علينا أن نتذكّر دائمًا ما قاله هيغل[١٧]: «إذا كان التاريخ بطيئًا فإنّ طول الزمن قياسًا بمقاصد الروح إنما هو أمر نسبي».

الهوامش

١ مجموعة البنك الدولي، الأمم المتحدة لبنان، الاتحاد الأوروبي: **لبنان: تقييم سريع للأضرار والاحتياجات في بيروت**، آب/ أغسطس ٢٠٢٠.

٢ World Bank Group, United Nations, European Union: *Lebanon Reform, Recovery and Reconstruction Framework*, December 2020.

٣ *Plan Directeur pour la Reconstruction du Centre-ville de Beyrouth*, Rapport Général, 28 février 1977.

٤ Pierre El Khoury, in : *Beirut of Tomorrow*, American University of Beirut, Friedrich Ragette editor, 1983.

٥ «Cahier des Charges du concours international pour la reconstruction du Centre-ville de Beyrouth», *OGER LIBAN*, Juin 1983.

٦ Ghandour Atallah J. «*The Northern Sector: Projects and Plans at Sea*» in: Projecting Beirut, Rowe P. & Sarkis H. Ed. Prestel, 1998.

٧ سينتيا بو عون، **بين مطمري برج حمود والجديدة: توسيع المطامر البحرية لإعادة إحياء لينور**، المفكرة القانونية ٢٦ حزيران/ يونيو ٢٠٢٠.

٨ دراسة البعثة الفرنسية - اللبنانية لإعمار بيروت وضواحيها ١٩٨٣.

٩ Harb M. «*Transforming the Site of Dereliction into the Urban Culture of Modernity*» in: Projecting Beirut, Rowe P. & Sarkis H. Ed. Prestel, 1998.

١٠ Tabet J. «Neutral Space and Exclusive Territories, American University of Beirut, City Debates 2004, «Whose Beirut?».

١١ جريدة «السفير»، ٩ أيار/ مايو ٢٠٠٧.

١٢ سمير دكاش، رئيس بلدية حارة حريك، جريدة «السفير»، ٩ أيار/ مايو ٢٠٠٧.

١٣ المهندس حسن جشي، مدير مشروع «وعد»، «الأخبار»، ١٣ آب/ أغسطس ٢٠١٠.

١٤ Verdeil E. «*La reconstruction entre politiques et cultures urbanistiques, réflexions à partir de l'exemple de Beyrouth. Waad une expérience unique?*», Jul 2012.

١٥ «**إعادة إعمار حارة حريك: خيارات في التصميم من أجل تحسين شروط العيش في محيط المنطقة**» إعداد فريق من الجامعة الأميركية في بيروت بإشراف منى فواز ومروان غندور، خريف ٢٠٠٦.

١٦ Patterson M. «*Are NGO's in Haïti making more harm than good?*», America Review, 22/02/2018.

١٧ جورج ف.ف.هيغل «**محاضرات في تاريخ الفلسفة**» ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٨٦، بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠٢١.

عبد الله حبيب يقدّم فيلمه «أصابع» مغامرة في التوليف العمودي و«الكولّاج»

عبد الله حبيب

كاتب وجامعي وسينمائي عُماني. له مؤلفات في الشعر والقصّ والنقد والترجمة. من المؤلفات «مساءلات سينمائية» (٢٠٠٩) ومن الأفلام «هذا ليس غليونًا» (١٩٨٩)

فاز فيلم «أصابع - فيلم شخصي» للكاتب والسينمائي العُماني عبد الله حبيب بجائزة «اعتراف» ضمن فئة الأفلام التجريبيّة في «مسابقة أفضل الأفلام القصيرة» في الولايات المتحدة الأميركية، عام ٢٠٢٠، وعُرض قبل ذلك في عدد من المهرجانات السينمائية الدولية. هنا يكتب المخرج عن خلفيات الفيلم وهواجسه والطموح.

أنتمي إلى الجيل الذي ورث هموم الستينيات والسبعينيات العربية من عقود القرن المنصرم، خاصةً في مسألة «الثورة» (سياسيًّا) و«التعبير الثوري» (فنيًّا). وقد أدركت مع الوقت وما أمكن من النضج أنّ ما هو «ثوري» (أيديولوجيًّا) يختلف عن «الثوري» (جماليًّا)، بمعنى أنّ الثاني ليس تابعًا ولا خادمًا للأول. وأظنّ أنّ الخلط بين ذينك الأمرين هو أحد أسباب إخفاق الدولة الوطنية العربية، وفشل اليسار العربي (أو هو من المآزق الكبرى لذلك اليسار، على الأقل). هكذا اتضحت لي أهمية فردانيّة التجربة الإبداعية واستقلاليّتها.

تزامنت دراستي الأكاديمية للفلسفة مع تغيّر صوتي أدبيًّا (في الشعر والقصة القصيرة والنص المفتوح)، فقد صرت قريبًا من «الذاتي»، بعيدًا عن صخب الشعارات حين تطفو على الصوت الداخلي للمبدع. وفي الوقت نفسه ازداد شغفي بالسينما التي وجدت فيها عزائي من حيث إنها تتيح آفاقًا رحبةً للحرية التعبيرية، فكانت السينما مجال دراستي العليا.

«قصة» لا تشبه القصص

أوردتُ الخلفية أعلاه لأنها تمثل حصيلة أكثر من أربعين عامًا من التجربة، وإعادة إنتاجها، ونقدها الذاتي. تلك الخلفية هي التي أنجبت «أصابع (فيلم شخصي)». لكن الحديث عن الفيلم نفسه يصعب عليَّ لأنّ من الأفضل أن يقدّم العمل نفسه بنفسه ليُقيِّمه النقاد والمُحكِّمون، خاصةً وأنه لا يتضمّن «قصة» بالمعنى المألوف (مع أنني أزعم أنه فيلم روائي) لكن لعلّي أستطيع قول ما يلي.

في هذا الفيلم التجريبي تتجاور مقاطع من نصوص شعرية لي مع أخرى لقيس بن الملوّح وبدر شاكر السيّاب وقسطنطين كفافي، إلى صور فوتوغرافية ومقولات في الخلفية السمعيّة لكارل ماركس ولينين وجان- لوك غودار، وفردرِك نيتشه مع مقاطع من أفلام لبيير باولو بازوليني وأندريه تاركوفسكي وسيرغي بارادغانوف ضمن نسيج السرد غير المركزي. وممّا أستطيع قوله أن الفيلم يطمح إلى محاورة «سينما المؤلف» الأوروبية ليصل إلى محاولة تحقيق «الفيلم الشخصي» عبر محاورة أخرى لـ«السينما الثالثة» ذات المنشأ الأميركي اللاتيني بالتوكيد على «الجمالي» من دون التضحية بـ«السياسي». ومع أن الـ (mise-en-scene) الإخراج في «أصابع» ينتمي إلى «سينما الحد الأدنى» (minimalist cinema) فقد سعيت إلى أن يكون شعريًّا بالمعنيَين الحرفي والمجازي. وفي هذا فقد كان يقلقني دومًا أنّ السينما لم تهتم بالكولّاج (ربما باستثناء حالات نادرة في السينما التجريبيّة والطليعيّة لا نجدها خارج الأراشيف المتخصصة في الجامعات ومراكز البحوث)، وذلك على عكس الفنون التشكيلية. وفي هذا رأيت في الكولّاج انعكاسًا بصريًّا لفكرة النص المفتوح في الأدب، فاقتنعت بمغادرة الفهم الجامد لـ«النوع» (genre). وعمومًا فإنّ هذا الطموح المشتهى لا يعني أنه قد تحقّق بالضرورة في الفيلم، والأرجح أنه لن يتحقّق بصورة مثاليّة في أي فيلم آخر، لكن هذا لا يعفي من مهمة الحلم.

يطرح الفيلم مسألة «الانعكاسيّة الذاتيّة» (self-reflexivity). والحقيقة أنّ هذا يعود إلى اهتمامي بموضوع «التمثيل» (representation) استفادةً من مفهوم «تأثير الاغتراب» (alienation-effect) لدى بريخت

في المسرح ومفهوم «الفيلم المقالي» (film-essay) لدى غودار في سينما الموجة الجديدة. وبذلك فإنّ «أصابع» يأتي محاولة ضمن ذلك الاهتمام كما تمّ التعبير عنه في فيلمي القصير الأسبق «هذا ليس غليونًا» الذي حاولت فيه مؤاخاة قصيدة لتشارلز بودلير، ولوحة لرينيه ماغريت، ومقطوعة موسيقية لمنير بشير.

تعمّدتُ «النغمة الوتيريّة» (monotone) في «أصابع» على مستويات عدّة منها الحوار بين الشخصيتين الحاضرتين صوتيًّا/ الغائبتين بصريًّا في السرد، وفي هذا أجريت الكثير من التدريبات للمؤدّيين (ولا أقول «الممثلين») للوصول إلى درجة «اللاطبيعية» المطلوبة لمناخ الفيلم، بينما يكتسي صوت «السارد المُعَلِّق» (commentating narrator) الذي يلقي الاقتباسات الشعريّة والنثرية نبرة عاطفيّة. وبالتباين، سعيتُ في الوقت نفسه إلى انتهاك «السرد الخطّي» (linear narrative) لصالح «السرد المُشَظَّى» (fragmented narrative) لأسباب تتعلق باعتقادي أنّ سرد الحياة اليوميَّة ليس سردًا خطيًّا كما تحاول أن توهمنا لغةُ السينما التجاريّة السائدة (والتَّشظِّي أصلاً من طبيعة المعرفة في الفلسفة). وفي هذا ارتأيتُ أنّ «سوناتا ضوء القمر» لبيتهوفن هي الأصلح للتعبير الموسيقي المواكب، بحيث حاولت أن أدغمها مباشرةً لتصبح عنصرًا «ثيماتيًّا» وليس «موتيفيًّا» فحسب.

تسعى السينما الاستهلاكية إلى تكريس «المونتاج الأفقي» (horizontal editing)، غير أنني في «أصابع» أسعى أكثر نحو «المونتاج العمودي» (vertical editing). وأسعى في هذا إلى كسر التوقّع، كما يحدث عند سماع صوت إطلاق نار من خارج الشاشة(off screen) مصحوبًا بصوت رفرفة ليتولّد انطباعٌ بأنّ الأمر يتعلّق بقنص طائر، ولكن يتّضح غير ذلك تمامًا من خلال الحوار بين الشخصيتين الحاضرتين صوتيًّا/ الغائبتين بصريًّا، إذ ينجلي الأمر عن أنّ صوت الرصاصات يتعلّق بتنفيذ حكم الإعدام بصديق الراوي.

في ثقافتنا العربية يُراق الكثير من الحبر حول موضوعات من قبيل «الهوية» و«الأصالة» و«المعاصرة» و«التقليد» و«الحداثة» و«العولمة». وفي هذا يحاول «أصابع» أن يترجِم، ولو بصورة متواضعة، قناعاتي الشخصية حول ذلك بأنّ ما هو «محلّي» لا يستطيع الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك إلا إذا كانت آفاقه «إنسانية» في بعدها الكوني، وأنّ ما هو «عالمي» لا يمكن فرضه على هذا الأساس إلا إذا كان منسجمًا مع هو «محلّي» في الوشائج الجماليّة والأخلاقيّة. وربما كان التعبير عن ذلك واضحًا عند نهاية «أصابع» حيث يحدث «تجاور» (juxtaposition) لعناصر تبدو «متنافرة» للوهلة الأولى: مقطع من أغنية لفيروز (كان قد ورد في بداية الفيلم)، ومقطع من قصيدة نبطيّة لراشد الخضر، و«سوناتا ضوء القمر»، وصوت قلب يخفق بنفس الطريقة التي تخفق بها قلوب كل البشر.



توزيع المجلة

الأردن مكتبة منشورات المتوسط، عمّان
العراق دار المدى للإعلام والثقافة والفنون، بغداد
مصر دار المرايا للإنتاج الثقافي، القاهرة
السودان سودان فيلم فاكتوري، الخرطوم
رتينه بوك كافيه، الخرطوم
مكتبة دار مدارك للنشر، الخرطوم
المغرب مركز محمد سعيد آيت ايدير، الدار البيضاء
تونس سوتوبريس، تونس
بلجيكا Librairie Lagrange Points، بروكسيل
ألمانيا مكتبة خان الجنوب، برلين
لبنان الاوائل لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت

بيروت:
- مكتبات: مكتبات أنطوان (الأشرفية، الحمرا، فردان، الأسواق، سن الفيل، ABC) ABC Virgin (الأشرفية، الدورة)، مكتبة واي إن، مكتبة الفرات، مكتبة بيسان (شارع الحمرا)، مكتبة أنترناشيونال (جفينور)، مكتبة صنوبر بيروت (شارع مونو)، النديم (الظريف)، مكتبة الحلبي (قصقص)
- أكشاك: زياد عباني (الكولا)، نعيم صالح (شارع الحمرا)

المناطق: مكتبة قشوع (كفرشيما)، قلم وورقة (عين الرمانة)، نيوبرس (الحدث)، مكتبة ساوا (قبر شمون)، حسام بوكشوب (بعقلين)، مكتبة البستاني (زحلة)، مكتبة أنطوان، مكتبة سمير حصني (طرابلس)، مكتبة طلال، مكتبة النقوزي (صيدا)، مكتبة نعمة (صور)، مكتبة الطليعة (النبطية)، فواز غروب لتوزيع الصحف، مكتبة بيضون (بنت جبيل)

الاشتراكات (بما فيها أجور البريد)

لبنان	**أفراد ١٣٠ ألف ل. ل**	**مؤسسات: ٢٧٠ ألف ل. ل**	**طلاب: ٨٠ ألف ل. ل**
البلدان العربية	**أفراد ٥٠$**	**مؤسسات ١٠٠$**	
باقي البلدان	**أفراد ١٠٠$**	**مؤسسات ٢٠٠$**	

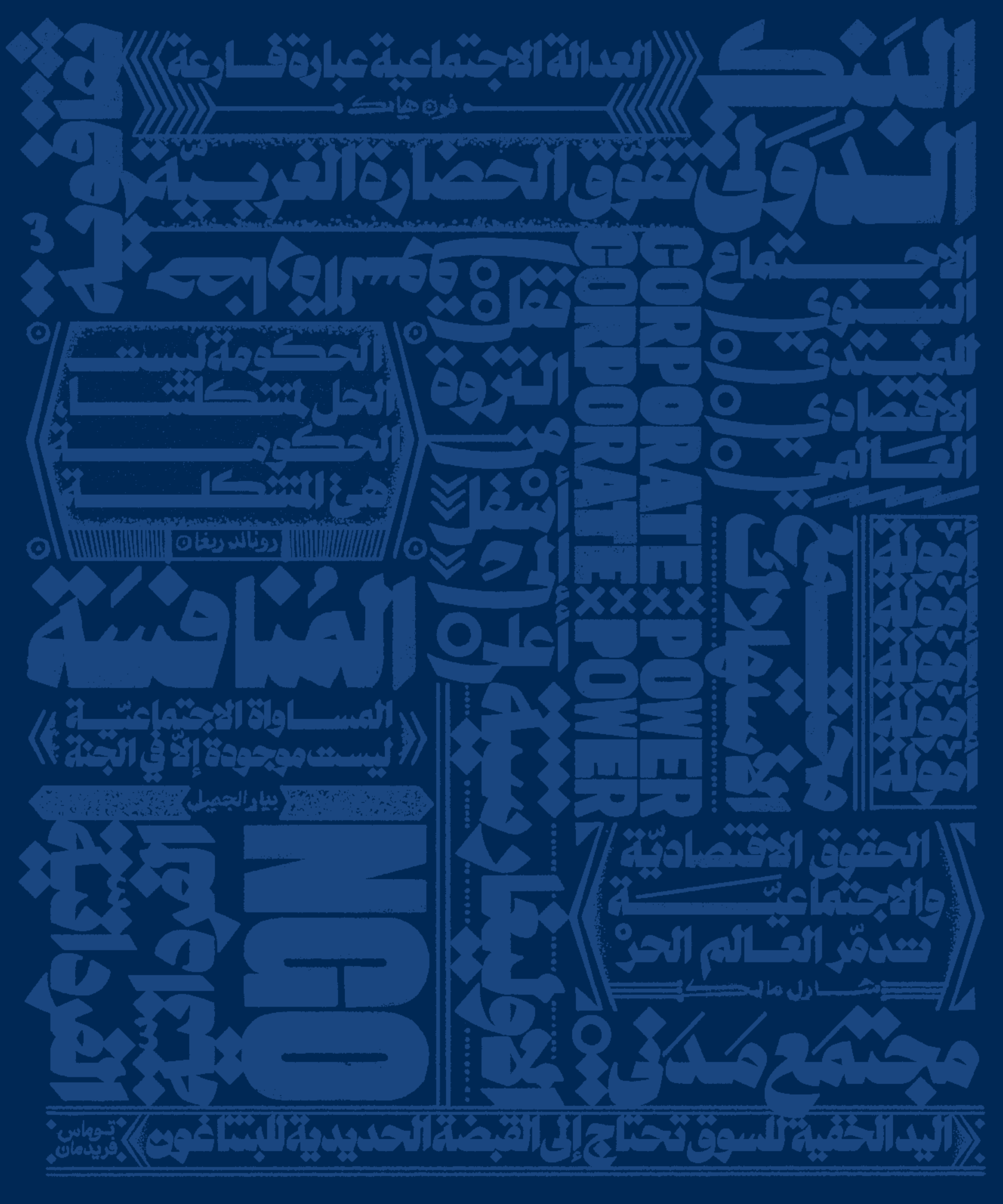
يمكنكم اقتناء الأعداد العشرة الأولى مقابل ٦٠$
والأعداد العشرين الأولى مقابل ١٠٠$
والأعداد الثلاثين الأولى مقابل ١٥٠$

Bidayat SARL
Banque Libano-Française
Agence Gefinor – Beirut – Lebanon
IBAN: LB86001000000017101842001840
SWIFT: BLFSLBBX
Account: 017101842001840
صندوق بريد ٥٧٤٨/١٣
شوران – بيروت – لبنان
للاشتراك: info@bidayatmag.com
رقم هاتف المجلة: 30 66 85 3 (961) +
www.bidayatmag.com – facebook.com/bidayatmag

الحقوق

ص. ١: جدارية «ماركة حرب» «war brand»، من سلسلة «حطام»، للفنان اليمني مراد سبيع، صنعاء ٢٠١٧. - **ص. ٦:** تشو يونغ كونغ/فرانس برس، من احتجاج نقابي في سيول للمطالبة بإنقاذ اقتصاد كوريا الجنوبية، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧. - **ص. ١٢- ١٣:** أرشيف بيتمان/غيتي، صورة رونالد ريغان ومارغريت ثاتشر، ١٩٨١. -
ص. ١٩: صورة ميلتون فريدمان مأخوذة من موقع e-flux.com. - **ص. ٢٣:** بابلو توسكو/أوكسفام، توزيع طعام في جنوب السودان. - **ص. ٢٤- ٢٥:** رويترز، أطفال في مدرسة هندية يحملون صوراً لبيل غيتس لمناسبة عيد ميلاده الـ٦٠، ٢٠١٥/١٠/٢٨. - **ص. ٢٨- ٢٩:** فريدريش فون هايك خلال الاجتماع الأول لـ«جمعية مونت بيليرين»، ١٩٤٧، مأخوذة من سجلات الجمعية، مؤسسة هوفر. - **ص. ٣٣:** من تظاهرة معارضة للسياسات النيوليبرالية مأخوذة من k45.kn3.net. - **ص. ٣٧:** أوسكار ب. كاستيلو/من سلسلة مشروع «حربنا - ألمنا» لـ worldpressphoto.org، مواطنون فنزويليون ينتظرون دورهم الحصول على سلع من متاجر تديرها الدولة، ٢٠١٧. - **ص. ٣٩:** تايمز سكوير، مدينة نيويورك. - **ص. ٤٤-٤٥:** ويسلي مارسيلنو/رويترز، ليكساو دا استرتشورال في برازيليا، ويعد أكبر مكب نفايات في أميركا اللاتينية، ٢٠١٨/٠١/١٩. - **ص. ٥١:** رسمة للشمس أو الإلهة «بعل حميم» أو «ذات حميم». نقوش من كتاب لغة عاد، تأليف علي أحمد الشحري، ٢٠٠٠. - **ص. ٥٤-٥٥:** رسمة للشمس أو الإلهة «بعل حميم» أو «ذات حميم» نقوش من كتاب لغة عاد، تأليف علي أحمد الشحري، ٢٠٠٠. - **ص. ٦١:** صورة لجيلبير النقّاش مأخوذة من riffreporter.de. - **ص. ٦٥:** جدارية إيقاع الحرب، هيفاء سبيع، ٢٠١٨/٠٧/١٩. - **ص. ٦٦:** محمد السيّاغي/رويترز، يمنيون في صنعاء يفرون بعد غارة جوية ٢٠١٥/٠٥/١٠. - **ص. ٦٧:** جايلز كلارك/أوتشا، أطفال في مدينة حوث، شمالي صنعاء، ٢٠١٧. - **ص. ٦٦-٦٧:** خالد عبدالله/رويترز، من أعنف الانفجارات التي هزت صنعاء جراء غارات التحالف العربي، في ٢٠١٥/٠٤/٢٠. - **ص. ٦٨:** رويترز/مقاتلون من «المقاومة الجنوبية الشعبية» في عدن، ٢٠١٥/٠٥/١٠. -
ص. ٦٨: محمد السيّاغي/رويترز، مقاتلون من جماعة الحوثيين في صنعاء، ٢٠١٥/٠٥/٠٢. - **ص. ٦٩:** محمد السيّاغي/رويترز، يمنيون يحتفلون بالذكرى الرابعة للثورة الشبابية اليمنية، في تعز جنوبي اليمن. ٢٠١٥/٠٢/١١. - **ص. ٦٩:** خالد عبدالله/رويترز، نساء مسلحات مؤيدات لجماعة الحوثيين في صنعاء، ٢٠١٨/٠١/١٣. - **ص. ٦٨-٦٩:** خالد عبدالله/رويترز ، أنصار جماعة الحوثيين في صنعاء يتظاهرون ضد الغارات السعودية، ٢٠١٥. - **ص. ٧٠:** خالد عبدالله/رويترز، أطفال مسلحون يشاركون في مسيرة لأنصار الحوثيين ضد الغارات السعودية في صنعاء، ٢٠١٥/٠٨/٢٤. -
ص. ٧٠: خالد عبدالله/رويترز، طفلان من «المهمشين» في تظاهرة داعمة للحوثيين في صنعاء، ٢٠١٥/٠٧/١٥. -
ص. ٧٠-٧١: علي السنيدار/طفلان الأول بزي المدرسة والثاني مسلح في صنعاء، كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٧. -
ص. ٧٢: جدارية تفجير التعليم لهيفاء سبيع، ٢٠١٧. - **ص. ٧٢:** محمد هويس/فرانس برس، أثر الدمار في صنعاء، ديسمبر ٢٠١٧. - **ص. ٧٢:** رويترز، أثر الدمار في مدينة عدن، ٢٠١٥/٠٥/٠٨. - **ص. ٧٢-٧٢:** كرار المؤيد/ أطفال يلهون وسط الدمار في محافظة صعدة، ٢٠١٨. - **ص. ٧٤:** جدارية «الموت بالجوع والمرض» ضمن حملة «حطام» للفنان اليمني مراد سبيع، صنعاء، ٢٠١٦/١٠/٢٠. - **ص. ٧٤-٧٥:** كرار المؤيد/ طفل يمني في محافظة صعدة اليمنية ٢٠١٨. -
ص. ٧٦: خالد عبدالله/رويترز، يمنيون أمام حطام طائرة سعودية في بني حارث، شمالي صنعاء، ٢٠١٥/٠٥/٢٤. -
ص. ٧٧: محمد السيّاغي/رويترز، أطفال نازحون في مديرية خَمر في محافظة عمران اليمنية، ٢٠١٥/٠٥/٠٩. -
ص. ٧٦-٧٧: خالد عبدالله/رويترز، امرأة يمنية أمام جدارية تندد بالغارات الأميركية عبر طائرات مسيرة في اليمن، ٢٠١٧/٠٢/٠٦. - **ص. ٧٨:** خالد عبدالله/رويترز، يمني داخل منزله المدمر جراء ضربة جوية للتحالف على صنعاء، ٢٠١٥/٠٩/١٧. - **ص. ٧٨:** محمد السيّاغي/رويترز، يمني فقد أفرادا من عائلته بعد تدمير منزلهم في غارة على صنعاء ٢٠١٥/٠٩/١٩. - **ص. ٧٨-٧٩:** جايلز كلارك/أوتشا، طفل يمني في فصل دراسي مدمر، ٢٠١٧. - **ص. ٨٠:** محمد السيّاغي/رويترز، أطفال يمنيون خلال تعبئة مياه صالحة للاستخدام في صنعاء، ٢٠١٥/٠٥/١٣. - **ص. ٨٠:** جدارية «التهام» للفنان اليمني مراد سبيع في متحف «حروب الإمبريالية»، بريطانيا، ٢٠١٩. - **ص. ٨٠:** جدارية «الهاوية» للفنان مراد سبيع، مدينة الحديدة اليمنية، ٢٠١٧/١١/٢٥. - **ص. ٩٣:** من أعمال الياباني تشوكيوساي إيري، ١٨٠١، مأخوذة من المتحف البريطاني. - **ص. ٩٦-٩٧:** لوحة لفرديناند هودلر، بعنوان «The Night»، ١٨٨٩-٩٠ . -
ص. ١٠٢: لوحة لجون كونستابل، متنزه ويفنهوي بارك، قرب لندن ١٨١٦. - **ص. ١٠٣:** لوحة لكاميل بيسارو بعنوان «Paysage à Pontoise» ١٨٧٢. - **ص. ١٠٤:** توماس ويستون/ قطعة أرض مهجورة في بروكسبيري -بوسطن، في الستينيات من القرن الماضي. - **ص. ١٠٥:** توماس ويستون/ طفلتان في روكسبيري - بوسطن في الستينيات من القرن الماضي. - **ص. ١٠٨-١٠٩:** رويترز، تظاهرة قرب سوبرماركت كارفور في بورتو أليغري في البرازيل، ٢٠٢٠/١١/٢٠. -
ص. ١٠٩: فرانس برس/ ساجد حسين، من تظاهرة في الهند، ٢٠٢٠/١٠/٠١. - **ص. ١١٠-١١١:** فرانس برس/ فرانسوا موري، تظاهرة في باريس رفضاً لقتل حورج فلويد في أميركا. - **ص. ١١١:** عزيز أمسر وأنيس حمدون، غرافيتي للأميركي جورج فلويد في إدلب السورية، حزيران/يونيو ٢٠٢٠. - **ص. ١١٣:** ساي زوي، إضراب لعمال مصنع في رانغون، ميانمار، شباط/فبراير ٢٠١٥، مأخوذة من irrawaddy.com. - **ص. ١١٤:** لوحة لكاميل بيسارو، بعنوان «The Gleaners»، ١٨٨٩. - **ص. ١٢٤:** غلاف كتاب «الجائحة! كوفيد- ١٩ يهزّ العالم» من تأليف سلافوي جيجك، ٢٠٢٠. -
ص. ١٢٥١٠٩: رويترز/وكالة أنتارا فوتو/يوليوس ساتريا ويجايا، إندونيسيون ينتظرون للحصول على طعام مجاني من دون تباعد اجتماعي، ٢٠٢٠/٠٤/٢٠. - **ص. ١٣٠-١٣١:** ساحة الشهداء، مأخوذة من مقال لساري مقدسي في فصلية Critical Inquiry – العدد ٢٣، رقم ٣، ربيع ١٩٩٧. - **ص. ١٣٤-١٣٥:** تصور لخطة إعادة الإعمار المقترحة لبيروت عام ١٩٩١، مأخوذة من كتاب «عمار بيروت – الفرصة الضائعة». - **ص. ١٣٨-١٣٩:** أسوشييتد برس/حسين ملا، عمليات ترميم لمنازل أثرية في بيروت بعد انفجار ٤ آب/أغسطس. - **ص. ١٤٣:** صورة من فيلم «الأصابع»، ٢٠٢٠، من إخراج عبدالله حبيب.




البنك الدولي
العدالة الاجتماعية عبارة فارغة
فون هايك
تفوّق الحضارة الغربية
الاجتماع السنوي للمنتدى الاقتصادي العالمي
الحكومة ليست الحل لمشكلتنا
الحكومة هي المشكلة
رونالد ريغان
تنقل الثروة من أسفل إلى أعلى
CORPORATE POWER
CORPORATE POWER
أمولة
أمولة
أمولة
أمولة
أمولة
المنافسة
المساواة الاجتماعيّة ليست موجودة إلاّ في الجنة
بيار الجميل
الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة تدمّر العالم الحرّ
شارل مالك
مجتمع مدني
اليد الخفية للسوق تحتاج إلى القبضة الحديدية للبنتاغون
توماس فريدمان